Die Philosophie André-Marie Ampères.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT

ZU BERLIN.

Von

Borislav Lorenz
aus Serbien.

ACAD. LUGDUNENSIS BIBL.

Tag der Promotion: 29. Februar 1908.

Referenten:

Prof. Dr. **Stumpf.**

Prof. Dr. **Riehl.**

Druck von Emil Ebering, Berlin NW., Mittelstrasse 29.

Meinem Lehrer

Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. Carl Stumpf

in tiefster Verehrung gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41533913_0050

Inhalt.

Einleitung:

I. Maine de Biran und André-Marie Ampère.

II. Die historischen Voraussetzungen der M. de Biran-Ampèreschen Philosophie.

III. Die Grundgedanken der Philosophie M. de Birans.

Die Philosophie Ampères.

A) Ampères Leben und die allgemeine Charakteristik seiner philosophischen Stellung.

B) Ampères Psychologie.

a) Die Analyse des Bewusstseins und die elementaren Vermögen desselben.

b) Der Wille und das Ich.

c) Die Lehre von den Assoziationen.

C) Ampères Erkenntnistheorie und Metaphysik.

a) Einleitung.

b) Die Allgemeinbegriffe und die Relationsbegriffe.

c) Die unabhängigen Relationen.

d) Hypothese der noumenalen Relationen.

e) Erkenntnis der Dinge an sich.

D) Die Klassifikation der Wissenschaften.

a) Einleitung.

b) Klassifikation.

Einleitung.

I. Maine de Biran und André-Marie Ampère.

Die philosophische Bewegung im Beginn des 19. Jahrhunderts in Frankreich geht Hand in Hand mit der politischen Bewegung der Zeit. Der Revolution folgte eine Zeit der Reaktion und durch dieselbe ist zunächst auch die Philosophie charakterisiert. Es treten nämlich auch in der Philosophie mehrere Richtungen auf, die alle durch den Gegensatz charakterisiert sind, in dem sie zur herrschenden Philosophie der Revolutionszeit, zu dem von Destutt de Tracy Ideologie genannten und unter diesem Namen auch über jene Zeit hinaus fortgeführten Sensulismus Condillacs, stehen.

Einige dieser Richtungen sind von Anfang an durch praktische, vor allem ethisch-religiöse Interessen geleitet und richten daher auch ihre Angriffe zunächst gegen die praktischen Konsequenzen des im Materialismus ausgearteten Sensualismus. Sie stehen dadurch dem allgemeinen Kulturzusammenhang der Zeit zwar am nächsten, haben aber daher auch mehr ein kultur- als ein philosophie-historisches Interesse.

Näher steht unserm Thema schon diejenige philosophische Richtung, die sich zur common-sense-Lehre der schottischen Philosophen bekennt und dadurch, dass sie jene Lehre in Frankreich vertritt, in Gegensatz zur Ideologie gerät. Ja, der Begründer der letzteren, Destutt de Tracy steht schon selbst nicht mehr auf dem Condillacschen Standpunkt des extremen Sensualismus, sondern er vertritt ihn nur noch in der Form des gemässigten Empirismus Lockes.

Daher steht auch die philosophisch wichtigste dieser Richtungen zunächst auf dem Boden der Ideologie selbst

und entwickelt sich von hier aus (besonders unter dem mächtigen Einfluss der deutschen Philosophie) in einen Gegensatz zu jener Lehre. Es ist das die von Maine de Biran (1766 bis 1824) begründete sogenannte spiritualistische oder richtiger voluntaristische Richtung.

Ein Mitbegründer und Vertreter der Lehre M. de Birans ist sein Freund, Schüler und Mitarbeiter, der als Philosoph weniger bekannte grosse Physiker André-Marie Ampère. Die freundschaftlichen Beziehungen der beiden Denker haben seit 1804, in welchem Jahre die beiden Freunde miteinander bekannt wurden, in einem wertvollen, beinahe 20 Jahre hindurch sich erstreckenden Briefwechsel ihren Ausdruck gefunden.

Das Verhältnis der beiden Freunde zu einander ist ein so inniges, dass sie auch als Denker in der Geschichte der Philosophie nicht von einander getrennt behandelt werden können. Von besonderer Wichtigkeit ist dieses Verhältnis für Ampère, den man als Philosophen überhaupt nur mit Rücksicht auf sein Verhältnis zu M. de Biran verstehen und beurteilen kann.

Die Frage nach Ampères Beziehung zu M. de Biran ist zugleich die nach seinem Anteil an der Lehre M. de Birans; darin aber besteht, wenigstens zum grossen Teile, Ampères philosophische Bedeutung. Die ausführlichere Beantwortung jener Frage kann daher nicht schon hier gegeben werden; sie wird im einzelnen erst aus der Darstellung der Philosophie Ampères selbst erhellen. Hier aber wollen wir mit Rücksicht auf das Ergebnis der folgenden Darstellung das Verhältnis der beiden Denker zu einander nur im Allgemeinen zu bestimmen versuchen, d. h. dasselbe nur auf den Wert prüfen, den es überhaupt und den es speziell für die philosophischen Ansichten Ampères hat. Dazu fordern übrigens schon einige unrichtige diesbezügliche Behauptungen auf.

Man hat nämlich Ampère einerseits — das ist in der Regel in deutschen Darstellungen der Fall — allen selb-

ständigen Wert abgesprochen und seine Philosophie in der M. de Birans aufgehen lassen; andererseits hat man mit noch mehr Unrecht Ampère als durchaus unabhängig von M. de Biran betrachten wollen, wobei zugleich der Wert seiner philosophischen Leistungen überschätzt wurde.[1]

Auch hier handelt es sich darum, die richtige Mitte zwischen zwei Extremen zu bestimmen. Denn einerseits ist an der Priorität M. de Birans für die neue Lehre, soweit sie eben neu ist, gewiss nicht zu zweifeln, andererseits aber ist es nicht zu verkennen, dass auch Ampère seinerseits einen nicht unbedeutenden Einfluss auf seinen Freund und dessen Lehre ausgeübt hat. Zwar ist dieser Einfluss im Einzelnen leider nicht mit genügender Bestimmtheit anzugeben; doch lassen sich nicht selten Ampères Gedanken bei M. de Biran wiedererkennen und M. de Biran selbst hat das auch nie geleugnet. Merkwürdigerweise aber kann man sich dabei am allerwenigsten auf M. de Birans und Ampères eigene Aussagen stützen: ja, diese sind gerade der eigentliche Grund der Unklarheit und des Dunkels, in das dieses Verhältnis gehüllt ist. M. de Biran nennt seine Lehre „notre doctrine commune" und wenn Ampère seine Priorität bald anerkennt,

---

1. Abgesehen von der durchaus unbegründeten Ueberschätzung Ampères von Seiten seines Sohnes Jean Jacques Ampère in der „Introduktion à la philosophie de mon père", der, wie Barthélemy-Saint-Hilaire schön sagt, nicht nur allein das Recht, sondern „man könnte fast sagen, auch die Pflicht hat sich manche Illusion über seinen Vater zu machen", meint auch B. St. Hilaire selbst, man könne sehr wohl vermuten, dass M. de Biran und Ampère zur selben Zeit und doch „sans communication préalable" zur selben Lehre, nämlich zum neuen Standpunkt des Voluntarismus gekommen sein könnten. Gewiss ist diese Annahme nicht nur sehr unwahrscheinlich, sondern auch durch Ampères eigene Aussagen direkt zu widerlegen; immerhin aber ist sie sehr charakteristisch für die Unbestimmtheit und Unklarheit, die hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Denker herrscht. Vgl. Philosophie de deux Ampères, avant-propos des Herausgebers B. St. Hilaire p. XVI und XVIII.

bald aber die neuen Lehren sein eigen nennt, widerspricht er dem Freunde weder im einen noch im anderen Falle.

Ampère selbst hat gewiss häufiger das erste behauptet und behaupten müssen, denn in der Tat muss noch von einer anderen Seite her diese ganze Frage durchaus zu Gunsten M. de Birans entschieden werden. Abgesehen nämlich von der sachlichen Abhängigkeit Ampères von M. de Biran ist diese besonders gross in einer wenn auch so zu sagen bloss formellen Beziehung. Das philosophisch Wichtigste, was Ampère hinterlassen hat, sind seine Briefe an M. de Biran. In diesen Briefen hat aber Ampère die Lehre M. de Birans, so wie sie schon vorlag, immer und überall so sehr vorausgesetzt, dass seine Untersuchungen sich immer nur auf die einzelnen Teile jener Lehre beziehen, gleichsam nur Antworten auf die von M. de Biran in Briefen oder seinen sonstigen Schriften gestellten Fragen sind.[2] Und es ist bei dem innigen Zusammenhang von Fragestellung und Antwort bei philosophischen Problemen leicht begreiflich, dass die Abhängigkeit Ampères von M. de Biran bei der Problemstellung in vielen Fällen auch eine solche in der Lösung bedingt hat. Daher sind es häufig nur unbedeutend modifizierte Gedanken M. de Birans, die Ampère für seine eigenen ausgibt.[3]

---

2. Die Diskussion der beiden Freunde betrifft besonders die in zwei Schriften M. de Birans niedergelegten Anschauungen des Letzteren, nämlich erstens „sur l'aperception immédiate", die von der Berliner Akademie 1807 einen Nebenpreis erhielt, und zweitens die von der Akademie in Kopenhagen 1811 preisgekrönte Schrift „Sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Vgl. a. a. O. p. VII.

3. Dass freilich nicht selten auch das Umgekehrte der Fall ist, haben wir schon oben gesagt. Es ist demnach nicht übertrieben, wenn B. St. Hilaire sagt: „dans les Lettres, c'est Ampère, qui semble l'inspirateur" (vgl. a. a. O. p. X). Im Gegenteil: man kann B. St. Hilaires Behauptung in dieser Unbestimmtheit als zutreffend bezeichnen. Ebenso bezeichnend ist es im Allgemeinen, wenn man Ampère den „kritischen Freund" M. de Birans nennt. Vgl. Kühtmann, M. de Biran, 1901, S. 109.

Zu allen diesen Gründen gesellt sich noch ein weiterer, der ein besonderes Licht auf diese ganze Frage und speziell auf Ampères philosophische Stellung wirft. Man hat M. de Biran selbst und mit vollem Recht als einen Eklektiker bezeichnet und man hätte gewissermassen schon deshalb das Recht, auch Ampère einen solchen zu nennen.[4] In der Tat ist Ampères Philosophie mit noch mehr Recht als die M. de Birans als eine eklektische zu bezeichnen; denn, wenn auch die M. de Biransche Philosophie die wichtigste Quelle für die Philosophie Ampères ist, die sie ihrem Inhalt und so zu sagen noch mehr ihrer Form nach bestimmt, so ist sie doch durchaus nicht die einzige. Hat der Naturforscher einerseits schon die Lehren der grossen Empiristen eigentlich nie endgültig aufgegeben, so ist es andererseits vor Allem Kant, unter dessen direktem Einfluss Ampère in seiner Erkenntnistheorie steht, während er hier mit M. de Biran, der sich häufig zu Reid bekannte, auseinander geht. Von dieser Seite ist Ampère, wie wir später sehen werden, mit noch mehr Recht als M. de Biran als ein Schüler Kants zu bezeichnen, obgleich er scheinbar am meisten die Anschauungen des Letzteren bekämpft.

Ampères Erkenntnistheorie, die nach ihrem Bekanntwerden eine Zeit lang in Frankreich hochgeschätzt und überschätzt wurde, und in der Ampère selbst seine eigentliche philosophische Bedeutung erblickte, wächst unmittelbar aus seiner Psychologie heraus. Nach dem bisher Gesagten ist es aber klar, dass Ampères Psychologie die M. de Birans voraussetzt. Daher lassen sich Ampères zusammenhangslose, in Briefen und Fragmenten niedergelegte philosophische Anschauungen (die, wie B. St. Hilaire sagt, ein ganzes nur und man könnte sagen, höchstens nur im Geiste Ampères selbst

4. M. de Biran selbst findet mit Recht den eklektischen Zug charakteristisch für die ganze Philosophie seiner Zeit. Vgl. Ouvres inédites par E. Naville, 1859, Tome III, p. 179.

gebildet haben)[5] nur auf dem Grunde der Philosophie M. de Birans darstellen, deren Grundgedanken auch bei ihm immer wiederkehren, obgleich sie Ampère selbst nie in einem Zusammenhange durchzuführen versucht hat: diesen setzt er eben voraus, sowie er ihn in M. de Birans Lehre vorfand; wenn er auch selbst nicht selten Versuche macht, M. de Birans System zu verbessern und zu ergänzen, insofern es in der Tat auch in M. de Birans immer wieder neu versuchter Ausführung viel zu wünschen übrig liess. Wir müssen daher diese Grundgedanken M. de Birans eben weil er sie allein systematisch ausgebildet hat, vorangehen lassen, um sie später mit Ampère nicht wiederholen zu müssen.

Von besonderer Wichtigkeit für diesen Eklektizismus sind indessen die historischen Voraussetzungen desselben, die wir daher kurz skizzieren wollen.[6] Dabei werden wir uns unserem Ziele entsprechend freilich nur auf die allerkürzeste Darstellung derjenigen Anschauungen beschränken, die den voluntaristischen Grundgedanken, auf dem das ganze Gebäude der M. de Biran-Ampèreschen Philosophie steht, unmittelbar vorbereitet haben.

II. Die historischen Voraussetzungen der M. de Biran-Ampèreschen Philosophie.

Der Grundgedanke selbst, das Prinzip der Aktivität oder des Wollens, auf dem M. de Biran und nach ihm auch Ampère ihre Lehren aufbauen, ist als solches in der Geschichte der Philosophie durchaus nicht neu und originell; wohl ist es aber seine tiefe psychologische Analyse und

5. Vgl. Phil. de deux Ampères, p. XVII.

6. Vgl. F. Picavet, Les idéologues, 1891, p. 246ff. M. de Biran und Ampère sind, heisst es da, nichts weniger als originell; sie haben alle ihre Gedanken in Cabanis und Destutt de Tracys Schriften vorgefunden.

vorwiegend psychologische Verwertung durch M. de Biran und Ampère.[1] Vorbereitet war der Voluntarismus aber auch von dieser Seite schon durch den innerhalb der sensualistischen Schule selbst dadurch sehr früh eingetretenen Zwiespalt, dass man hier den extremen Standpunkt Condillacs verlassen und sich wieder Locke genähert hatte. Condillac und seine nächsten Nachfolger hatten den Geist so zu sagen zu einem blossen Spiegel, zu einem passiven Zuschauer, der in ihm selbst aber doch unabhängig von irgend welcher Selbsttätigkeit desselben sich abspielenden Vorgänge herabgesetzt. Dagegen hat schon Bonnet durch seine Lehre von der Seele als dem bewegenden Prinzip, durch die auch der erwähnte Zwiespalt in der Schule herbeigeführt wurde, dem Voluntarismus vorgearbeitet. Bonnet erkannte dem Geiste wieder grosse Selbständigkeit im Sinne Lockes zu.[2] Locke selbst hatte gegen Descartes überall die Tätigkeit statt des Wesens der Seele betont.[3] Ja, selbst Condillac bedauert es einmal (in der 2. Aufl. des Traité des sensations) der Seele alle Aktivität abgesprochen zu

1. Abgesehen von den älteren vorwiegend ethisch-religiös angelegten voluntaristischen Systemen, wie z. B. Augustin, Duns Skotus etc., und vom grossen Einfluss Descartes' und Lockes, deren Definitionen der Substanz und der Kraft, der Seele und des Willens beinahe unverändert übernommen werden, hat vor allem die Philosophie Leibniz' — M. de Birans „Lieblingsphilosophie" (Küthmann) — auf ihn einen mächtigen Einfluss ausgeübt. Selbstverständlich haben auch die Okkasionalisten durch ihr Hauptproblem, das Verhältnis zwischen Leib und Seele, viele Anhaltspunkte geboten. Ist doch das „sentiment de l'effort de force", von dem Malebranche (in der 6. Meditation der „Recherche sur la vérité" redet, das Fundament der ganzen M. de Biran-Ampèreschen Willenslehre.

2. Die Seele ist ein einfaches Wesen, das selbst weder Körper noch Bewegung, sondern eine Kraft, nämlich die Fähigkeit der Bewegung und des Handelns ist. (Essai analytique sur les facultés de l'âme, Copenhague, 1760 p. 29.)

3. Vgl. über den menschlichen Verstand, Universalbibliothek, I S. 375.

haben.[4] Ausdrücklich will nun M. de Biran umgekehrt gerade vom Willen aus das Seelenleben zu erklären versuchen.[5]

Der erste und unmittelbare Lehrer M. de Birans wie Ampères ist aber Destutt de Tracy gewesen. Durch Aufnahme cartesianischer Elemente in die sensualistische Willenslehre hatte de Tracy die letztere soweit modifiziert, dass er schliesslich ganz nach Descartes' Vorgang die „Aktionen der Seele" den „Passionen" oder, wie er sie nannte, Determinationen — M. de Biran und Ampère haben diesen Terminus beibehalten — gegenüber stellen konnte. Der Wille, der schon hier das Wesen, wenn nicht der Seele, so doch des empirischen Ichbewusstseins ist, beziehungsweise die willkürlichen Bewegungen sind schon bei de Tracy, wie später bei M. de Biran und Ampère, der einzige Schlüssel auch für die Erkenntnis der Aussenwelt geworden. Die körperlichen Bewegungen waren unter dem grossen Einfluss Descartes' und der Okkasionalisten ein beliebter Gegenstand auch der physiologischen Untersuchungen geworden. Und schon die Physiologen übersahen nicht mehr die Aktivität der Seele; besonders sind es der deutsche Stahl und der Pariser Physiologe Bichat, deren Ansichten M. de Biran ausführlich und gründlich untersucht. Bichat hatte gegen Descartes ausdrücklich das tierische Leben vor dem bloss organischen durch das Merkmal der Spontaneität (der Bewegungen) — contractilité volontaire ausgezeichnet.[6]

In diesen physiologisch-ideologischen Bahnen bewegen sich auch M. de Birans und Ampères erste Schriften. Die Bekanntschaft mit der deutschen Philosophie trat erst als das entscheidende Moment hinzu. Den mächtigsten, den

4. Vgl. Kühtmann, S. 31.

5. Vgl. a. a. O.

6. Vgl. Windelband, Lehrbuch der Gesch. der Phil., III. Aufl. S. 521. Windelband erwähnt besonders auch Bouterwek, den M. de Biran ebenso wie Fichte und Schelling in der Tat kennt und erwähnt. Vgl. Oeuvres philosophiques éd. V. Cousin, 1841. Tome 2 p. 177f.

eigentlich positiven Einfluss hat auf M. de Biran ebenso wie auf Ampère die Philosophie Kants ausgeübt. Unter dem Einfluss der deutschen Philosophie sind M. de Biran und Ampère nicht nur ganz auf Locke zurück, sondern auch weit über ihn hinausgegangen. Nur die innere Erfahrung bleibt hier als die eigentliche, ja oft als die einzige Erfahrung, wie es bei Condillac so zu sagen nur die äussere gab. Die Spontaneität des Subjekts, die Kraft des Ich ist die erste Realität, die wir kennen, die einzige, die uns unmittelbar gegeben ist; sie allein ist nicht nur der Grund, sondern auch die Ursache für die Setzung aller anderen, durch sie erst mittelbar zu erkennenden Realität. Alle Realität überhaupt, lehren M. de Biran und Ampère, setzt diese erste voraus. Aber kein Tun ohne Leiden, und so ist auch das Bewusstsein neben der Aktivität notwendig zugleich „Passivität"; neben aktiven „passive Vermögen" (facultés passives), neben dem Wollen das Empfinden. M. de Biran und Ampère, die nur „empirische" Psychologen sein wollen, leugnen also diese „passiven" Fähigkeiten nicht; es handelt sich nur darum, sie irgendwie aus der Fähigkeit des Wollens zu deduzieren. Dass das freilich nicht gelungen ist, braucht kaum gesagt zu werden. Im Gegenteil: das hat M. de Biran und Ampère, wie wir in der Folge sehen werden, oft in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt. Zwar verdankt der Voluntarismus der beiden Denker der Eigenart seiner Stellung zwischen der Physiologie und dem Sensualismus einerseits und der Metaphysik (der Seele) als eine solche kommt für M. de Biran und Ampère selbst der Kritizismus zunächst in Betracht andererseits viele Vorteile; übernahm aber schwerwiegende Nachteile, wo immer die Vermittelung und Verbindung der beiden Extreme nicht gelingen konnte.

III. Die Grundgedanken der Philosophie M. de Birans.

Mit Locke ist M. de Biran darüber einig, dass nur die innere Erfahrung, die Selbstbeobachtung die wahre Methode der Psychologie sei. Nur durch diese kann das innere Leben selbst verstanden und die Psychologie von der Physiologie unabhängig gemacht werden. Diese beiden Wissenschaften hängen freilich durch ein Grenzgebiet eng zusammen. Die Erscheinungen dieses Grenzgebietes aber können nicht nur nicht alle physiologisch erklärt werden,[1] sondern es gibt darunter auch solche, die in erster Linie gerade ein psychologisches Problem sind. Diese Erscheinungen sind die willkürlichen Bewegungen. Die willkürlichen Bewegungen sind nur der psychologischen Methode der inneren Beobachtung zugänglich, da sie von den unwillkürlichen Bewegungen so verschieden sind, wie der Mensch vom Tier, wie das eigentliche Bewusstsein, das Selbstbewusstsein vom blossen Bewusstsein.[2] Im ersten Falle nämlich haben wir, um mit Descartes zu reden, das Freiheitsbewusstsein der freigewollten Bewegung, das im

1. Wie es in der physiologischen Schule von Montpellier versucht wurde, indem man hier alle körperlichen Vorgänge und also auch die willkürlichen Bewegungen aus dem einen Prinzip, nämlich dem der Vitalität, abzuleiten suchte. Vgl. Windelband a. a. O.

2. M. de Biran fasst den Willen zunächst als Bewegungsfähigkeit (motilité) auf, wie de Tracy, dem der Bewegungssinn für die Erkenntnis der Aussenwelt so wertvoll ist, wie alle übrigen Sinne zusammen. Wenn de Tracy aber auch den willkürlichen Bewegungen eine ausgezeichnete Stellung gibt, so fasst er sie doch nicht oder wenigstens nicht wesentlich anders auf, als die unwillkürlichen Bewegungen (Ferraz, Philosophie pendant la révolution 1889, p. 32 u. 40). Dagegen hat M. de Biran schon sehr früh den Willen als eine „force essentiellement agissante“ aufgefasst (Oeuvres philosophiques éd. Cousin, Tome 2 p. 180). Freilich ist das noch nicht die neue Auffassung vom Wesen des Willens; als eine bewegende, spannende Kraft fasste den Willen schon Descartes auf. Vgl. Koch, Psychologie des Descartes, 1881, S. 240.

zweiten Falle fehlt. Beobachten wir irgend einen Vorgang der willkürlichen Bewegung, z. B. wenn ich meinen Arm willkürlich bewege; — ein seit Descartes bei der Untersuchung der Willenserscheinungen in der Regel gebrauchtes Beispiel. Das erste, was wir in diesem Vorgange entdecken, ist ein spezifisches Element desselben, das sich uns nirgends so klar wie hier offenbart und das wir als ein durchaus neues allen anderen Elementen gegenüber erkennen müssen. Die Analyse auch des einfachsten Vorganges der willkürlichen Bewegung ergibt nämlich als das erste und konstanteste „Element" desselben das Bewusstsein des Willens oder richtiger der Anstrengung des Willens jene Bewegung hervorzubringen.[3]

Dieses Bewusstsein der Willensanstrengung oder das Gefühl der gewollten Anstrengung (sentiment de l'effort voulu) ist in der Regel von einer Muskelempfindung begleitet, die zugleich das Mass des Widerstandes ist, den die Muskeln dem Willen entgegensetzen; und da dieses Mass zunächst nur ein subjektives ist, so ist diese Muskelempfindung, die die Willensanstrengung regelmässig begleitet, eine Widerstandsempfindung. Diese Empfindung des Widerstandes ist, besonders, indem sie zunächst die der eigenen Muskeln ist, auch selbst im Sinne einer Kraftempfindung (résistance vivante) gemeint. Daher wird sie von M. de Biran häufig mit dem Gefühl der Anstrengung verwechselt und mit ihm eins gesetzt; gleichwohl aber wird es immer wieder versucht, sie von dem letzteren wenn auch gewaltsam zu unterscheiden, und in der M. de Biran-Ampère'schen Philosophie kommt der Widerstandsempfindung eine ebenso fundamentale und zwar eine entgegengesetzte Bedeutung zu, wie dem Gefühl der gewollten Anstrengung. Anstrengung oder Kraft und Widerstand sind nach M. de Biran Korrelate. Doch ist nicht zu vergessen, dass diese beiden Grundelemente, aus

3. Vgl. Sur la décomposition de la pensée. 1841, p. 63.

denen sich jeder Vorgang der willkürlichen Bewegung zusammensetzt, nur das Produkt einer langen und tiefen Analyse sind. Denn in Wirklichkeit sind sie nicht nur untrennbar verbunden, sondern sie fallen überhaupt vollständig zusammen. Sie sind gleich ursprünglich und sind uns nicht sukzessiv, sondern simultan in der inneren, unmittelbaren Apperzeption (Aperception immédiate interne) gegeben. Gleichwohl aber unterscheiden sich die beiden in einer Richtung so sehr, dass dadurch die gewollte oder freie Anstrengung (effort libre) eine besonders grosse Bedeutung gewinnt. Die Willensanstrengung ist nämlich stets sich selbst gleich, stets dieselbe und permanent, mag auch ihre Intensität noch so sehr variieren können;[4] die Muskelempfindung dagegen ist jedesmal verschieden und kommt in unendlich vielen Nüancen vor.[5] Das Gefühl der Willensanstrengung, im Gegensatz zur Empfindung des organischen Widerstandes (résistance organique),[6] also das Gefühl der Energie, der Kraft, ist schon das eigentliche Ichgefühl selbst, ist mit diesem identisch.[7] Denn ich habe das Gefühl oder das unmittelbare Bewusstsein, dass die Anstrengung von mir, von meinem Willen herstammt, dass ich deren Ursache, die Kraft also, die sie hervorbringt, bin.

Das Bewusstsein der Willensanstrengung ist das Erste, das Allerunmittelbarste, dessen ich mir überhaupt bewusst bin; es ist die unmittelbare, innere „personelle" Apperzeption selbst oder, wie Ampère dieses Bewusstsein zu nennen vorschlägt, die „primitive Intuition."[8] Dadurch ist auch die

---

4. Vgl. Oeuvres philosophiques, éd. Cousin, Tome 2, p. 118.

5. Vgl. a. a. O. Tome 1, p. 50 f.

6. a. a. O. Tome 2, p. 117.

7. a. a. O. Tome 2, p. 42.

8. Vgl. Phil. de deux Ampères, p. 268. — In einem Brief an Destutt de Tracy wirft M. de Biran dem letzteren vor, er habe diese „Aperception personelle" ganz übersehen, habe nicht bemerkt, dass die „willkürlich gewordene Empfindung der Bewegung ausser dem

freigewollte von der unwillkürlichen Anstrengung (effort involontaire, instinctif) unterschieden: bei der letzteren fehlt das Bewusstsein des Ich-Willens, der Ich-Kraft (sentiment de la force moi), kurz, die „personelle Apperzeption."[9] Mit der freien, gewollten Anstrengung erst beginnt die Psychologie und endet die Physiologie.[10] Die einfache Tatsache der willkürlichen Bewegung ist es also, die mich mir selbst als Kraft, als Ursache, als Selbsttätiges offenbart. Bei Locke stammt die Idee der Kraft noch aus den beiden Quellen, der äusseren und der inneren Wahrnehmung, wenngleich als deutliche Idee nur aus der letzteren;[11] bei M. de Biran dagegen stammt sie überhaupt nur aus der inneren Erfahrung.

Ich bin Kraft, so gewiss, als ich überhaupt bin, und umgekehrt ist das Gefühl der Kraft das Grundgefühl der Existenz selbst: die Willensanstrengung ist ja die Bedingung aller Existenzgefühle. Volo (nicht cogito), ergo sum; je veux, donc je suis.[12] Mein innerstes Wesen ist also mein Wille. Hier liegt nach M. de Biran der wahre Ursprung des Ich, dessen Begründung in Condillacs Sinne vielmehr dessen Negation ist. Ohne Willensanstrengung und vor derselben gibt es überhaupt kein eigentliches Bewusst-

äusseren Widerstande selbst durch eine zweifellos sehr rasche Entwickelung die „Personelle Apperzeption" mit in sich aufnimmt" (La sensation du mouvement devenue volontaire, par une sorte de progrès rapides sans doute, comprenait hors de la résistance extérieure elle-même cette aperception personelle); vgl. Ferraz, Phil. de la rév. p. 36. Diese Stelle ist besonders charakteristisch für M. de Birans widerspruchsvolle Auffassung der Willensvorgänge und es ist ein grosses Verdienst Ampères, wie wir sehen werden, auf diese Widersprüche aufmerksam gemacht und sie zu beseitigen versucht zu haben.

9. Vgl. Oeuvres inédites éd. E. Naville Tome 1, p. 155.

10. Vgl. Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1834, p. 17.

11. Vgl. Locke, üb. d. Verstand. Universalbibl. I S. 293.

12. Vgl. Oeuvres inédites éd. Naville, Tome III p. 411.

sein. Der Wille ist also nach M. de Biran das Wesen und die Grundkraft der Seele, die von den Empfindungen nicht nur durchaus verschieden ist, sondern durch die jene auch erst zum eigentlichen Bewusstsein kommen und zu höheren psychischen Phänomenen sich entwickeln; geschweige dass der Wille sich erst, wie es die Sensualisten versucht haben, aus der Fähigkeit des Empfindens ableiten liesse.

Wir wollen vorläufig von der Unbestimmtheit der Willensanstrengung absehen; wir kommen in der Darstellung der Ampère'schen Willenslehre auf dieselbe zurück. Abgesehen aber von dieser Unbestimmtheit, hat M. de Biran andererseits, was durch die schroffe Trennung der höheren von den niederen Willenserscheinungen bedingt war, den Wert der Willensanstrengung überschätzt. Denn, mag auch das Bewusstsein der Anstrengung oder das Gefühl der Tätigkeit das konstanteste Element des Ich-Bewusstseins selbst sein, für sich allein stellt es noch kein Ichgefühl dar, kein — um mit M. de Biran zu reden — Gefühl der Kraft Ich, sondern es fehlt auch keineswegs in den niederen Willensprozessen, denen M. de Biran es abgesprochen hat.

In der Tat hat M. de Biran selbst die Unrichtigkeit dieser gewaltsamen, psychologisch unbegründeten Trennung eingesehen. Daher hat er, um dieselbe doch vollziehen zu können, dem Willen und dem Ich, dem Ich-Willen gleichsam ein besser begründetes Existenzrecht sichern müssen. Er setzte nämlich die Willensanstrengung zwar zur blossen Erscheinung des Willens an sich herab; diesen aber, die eigentliche Willenskraft, liess er, als *überorganische Kraft der Seele* (force hyperorganique) unmittelbar aus dieser hervorgehen. Es ist dies ein Gedanke, den schon Bonnet von Descartes übernommen hatte; dessen besondere Umformung bei M. de Biran weist aber deutlich auch auf Kant's Einfluss hin. Die Willensanstrengung als blosse Willenserscheinung, ebenso wie das *phänomenale Ich*, das in ihr erscheint, sind von der

Substanz der Seele und ihrer Grundkraft, dem noumenalen Willen und dem noumenalen Ich, durchaus unterschieden. Ampère hat, Kant's Einfluss verkennend, und selbst diese Unterscheidung überschätzend, dieselbe M. de Biran als dessen grösste Entdeckung nachgerühmt.[13]

Abgesehen von dieser richtigen oder unrichtigen, für M. de Biran's psychologischen Standpunkt jedenfalls notwendigen metaphysischen Folgerung, hat M. de Birans tiefe psychologische Analyse der Willensvorgänge in der Tat manches wertvolle Resultat zu Tage gefördert. Im Gefühl der Willensanstrengung hat M. de Biran das gefunden, was man allein erfahrungsmässig vom Wesen des Wollens, vom „Ersten" im Willen, von dessen Anfang oder der sogenannten Willensentladung wissen kann; und es ist unzweifelhaft das spezifische Element aller Willensprozesse, mag man diese sonst noch so verschieden auffassen. Die Unklarheit, die noch heute über die Willenserscheinungen und den Zusammenhang der niederen Formen derselben mit den höheren herrscht, erhöht nur M. de Birans Bedeutung auf diesem Gebiete; seine Zeit besass auch keine Methode und keine Mittel, diesen Zusammenhang näher zu erforschen.[14]

---

13. Vgl. Phil. de deux Ampères, p. 306. Selbst bei Cabanis ist die Seele eine bewegende Kraft und ein reales Wesen, das allem Physischen gegenübersteht und von ihm absolut verschieden ist. Vgl. Ferraz, Phil. de Rév. p. 110.

14. Freilich geht auch M. de Birans philosophische Bedeutung nicht viel weiter. Und abgesehen von diesen wertvollen oder wenigstens originellen Einzelheiten ist M. de Birans und Ampères Willenslehre nur eine Synthese des Intellektualismus Descartes' und der deutschen Philosophen einerseits und der physiologisch-ideologischen Anschauungen der Zeit andererseits. Wenn aber die Verbindung der beiden Extreme nicht gelingen kann, stehen die beiden Freunde in solchen Fällen stets auf dem Boden Descartes'. Man kann daher die M. de Biran-Ampèresche Anschauung am treffendsten als einen intellektualistischen Voluntarismus bezeichnen. Dass das in diesem Falle, im Gegensatz zur sensualistischen

Die ganze M. de Biran-Ampère'sche Philosophie, die auf dieser einfachen psychologischen Tatsache der willkürlichen Bewegung, beziehungsweise der Willensanstrengung überhaupt beruht, ist in dieser selbst schon im Keime vorgebildet. Der Begriff der Kraft und der Kausalität ist, wie wir gesehen haben, schon mit der Ich-Anstrengung, dem phänomenalen Ich-Willen gegeben: der letztere ist ja gerade das Muster und Vorbild aller Ideen von Macht, Kraft, Ursache.[15] Woher sollte der Begriff der Kausalität — Ampère hat mit Recht die Verwechslung der Begriffe Causa und Kausalität M. de Biran vorgeworfen[16] — auch sonst stammen, wenn nicht aus der unmittelbaren Erfahrung der Willensanstrengung? Die Willensanstrengung, die einerseits die Ursache der Muskelempfindung ist, wird andererseits als die Wirkung der überorganischen Kraft der Seele erkannt: sie weist unmittelbar und notwendig auf die Substanz der Seele als ihre Ursache hin. Der Begriff der Kausalität ist also zwar ein Erfahrungsbegriff, aber durchaus nur ein Produkt der inneren Erfahrung. Das Kausalverhältnis zwischen der Willensanstrengung und der Widerstandsempfindung, „die primitive Dualität im Selbstbewusstsein",[17] ist die innerste, die erste und unmittelbarste Erfahrungstatsache, die allen anderen Erfahrungen vorangeht; in dem Sinne nur ist das Kausalprinzip ein apriorisches.[18]

Mit der Kausalität ist die Substanz, zunächst wenigstens,

Willenstheorie, oft gleichbedeutend mit dem metaphysischen Voluntarismus ist, hat die Darstellung dieser Lehre gezeigt.

15. Vgl. Oeuvres philos. éd. Cousin, Tome 2, p. 117.

16. N'auriez-vous pas confondu ces deux mots cause et causalité? Le moi est senti comme cause; le causalité n'est que le rapport de dépendance apercu entre les deux termes . . .; l'effort est donc la cause et non la causalité. So schreibt Ampère seinem Freund in einem Briefe von 1805.

17. Vgl. Kühtmann, a. a. O. S. 117.

18. Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, p. 370.

wie wir gesehen haben, die geistige, die Seele gegeben. Mit dem Begriffe der Kraft (und dieser ist bei M. de Biran gleichbedeutend mit dem der Causa und der Kausalität) ist notwendig — das weiss M. de Biran von Leibniz und Kant — der der Substanz gesetzt. Doch ist die Substanz der Seele (l'âme-substance), der Träger der Willenskraft, kein blosses Gedankending, sondern etwas Reales, von dem wir immerhin auch eine Art unmittelbarer Erkenntnis im Sinne Reids besitzen. Dagegen führt uns andererseits die Widerstandsempfindung ebenso notwendig und, man darf sagen, ebenso unmittelbar zur Annahme und Voraussetzung der ausgedehnten Substanz der Materie. Die Widerstandsempfindung hatte unter dem Einfluss der schottischen Philosophie schon bei Destutt de Tracy eine weit grössere Bedeutung gewonnen, als bei Locke und Condillac die Druckempfindung hatte.[19] Bei M. de Biran und Ampère ist der „Widerstand" (résistance) zu einer der wichtigsten „Kategorien" geworden. Denn die „Widerstände" sind vor allen anderen psychischen Phänomenen dadurch ausgezeichnet, dass sie zur Willensanstrengung, weil deren Wirkung, in einem intimeren, ja, im intimsten Verhältnis stehen; auch die Widerstände sind „aktive" Phänomene des Bewusstseins. Die Willensanstrengung und die Widerstandsempfindung sind gerade um als Ursache und Wirkung aufgefasst werden zu können, notwendig simultan;[20] dennoch wird die Widerstandsempfindung als etwas von der Willensanstrengung durchaus Verschiedenes und ihr Entgegengesetztes erkannt; daher wird sie unmittelbar ausserhalb der Anstrengung des Willens und des phänomenalen Ich verlegt. Bei Locke und den Sensualisten hatte jene Empfindung ihre ausgezeichnete

19. Die sie hier wegen ihrer, wie Condillac merkwürdigerweise meinte, stärkeren und dauernderen Erinnerungsbilder hatte. Vgl. Abh. über die Empfindungen (phil. Bibl.) S. 117.

20. Das lehrt M. de Biran ausdrücklich gegen Humes Auffassung der Kausalität. Vgl. Nouvelles considérations, p. 377.

Ursachen, wenn auch sozusagen blos negative, sich widersetzende Ursachen (causes prohibitives). Die „Widerstände" oder Atome sind, kann man kurz sagen, Nicht-Ichs, die doch nach Analogie mit dem Ich gedacht werden müssen.[23]

Damit haben wir uns schon in die Philosophie Amperes begeben. Die letzte Periode der M. de Biranschen Philosophie dagegen ist eine theosophisch-mystische. Für die Philosophie Amperes hat sie keine Bedeutung und [illegible] daher M. de Biran [illegible] nicht weiter verfolgen. Hier haben wir ihre Grundgedanken, die M. de Biran und Ampère nicht müde werden zu wiederholen, kurz dargestellt. Sie sind, wie wir schon oben gesagt haben, eine unentbehrliche Voraussetzung für die Philosophie Amperes, zu deren Darstellung wir jetzt übergehen wollen.

---

aus denen ihre integrierenden Partikeln zusammengesetzt sind, verbunden". Unter Partikeln (particules) versteht Ampère „unsere Molekeln". Atome aber nennt er Molekeln; vgl. Ostwalds Anmerkungen S. [illegible] und [illegible].

23. Unsere Analogieschlüsse beziehen sich in erster Linie freilich auf unsere Mitmenschen. Vgl. p. [illegible] (Phil. de deux A.). Dann aber auf alle „Phänomene" überhaupt. Denn alle Veränderungen der letzteren lassen auf die Existenz von Nicht-Ich-Ursachen (l'existence d'autres causes actives que la nôtre) schliessen. Solche Ursachen sind z. B. der Widerstand und die Attraktion, die Elektrizität etc. Vgl. p. [illegible] a. a. O.

Die Philosophie Ampères.

A. Ampères Leben und die allgemeine Charakteristik seiner philosophischen Stellung.

Ampères philosophische Entwicklung ist untrennbar von seiner Lebensgeschichte; diese ist die beste Einleitung in seine Philosophie. Er, der grosse Physiker, dem die Philosophie kein Fachstudium ist, beschäftigt sich mit ihr, sowie mit der Poesie und Religion; er philosophiert, er dichtet,[1] er fühlt das Göttliche, oder will es fühlen, in schweren Stunden des Lebens; er sehnt sich nach einer höheren Welt, nach der „Welt der Abstraktionen" zwar, die aber doch die einzige ist, „die der Mühe wert ist, bewohnt zu werden." Er liebt nicht immer seine Mathematik und seine Naturwissenschaft, er kann es nicht, „wenn das Herz ebenso sehr beschäftigt ist, wie der Verstand."[2]

Philosophie und Religion sind dann sein letzter Trost und seine einzige Freude. Die Methaphysik, seine „liebe Wissenschaft" hat ihm, wie er selbst sagt, manchmal die Ruhe der Seele wiedergegeben und ist des Studiums allzu würdig, um aufgegeben zu werden.[3] Und Ampère, der Naturforscher,

1. Vgl. Journal et correspondance Ampère.

2. Brief Ampères an Claude-Julien Bredin. Vgl. André-Marie Ampère et Jean-Jacques Ampère, Correspondance et souvenirs, recueillies par Mme H. C. Paris, 1875, Tome 1, p. 9.

3. a. a. O. p. 73. Ampères Briefe an M. de Biran (1809) a. a. O. p. 38. Brief an Bredin (1807). Ampères Freunde sind sehr in Besorgnis wegen seiner manchmal geäusserten Zweifel an der Offenbarung und finden seine Philosophie daran schuld. So Ballanche (vgl.

sein Leben lang ein kindlich frommer Christ, ja, ein strenger Katholik, – ein Zug des innigen religiösen Gefühlslebens in seinem Vaterhause — sehnt sich in den seltenen und kurzen Stunden, wo ihm doch leise Zweifel anwehen, nach der Zeit, wo er fest glaubte.[4] Denn was sind alle die auf ihre Wissenschaft so stolzen Gelehrten „auprès de l'âme simple à qui Dieu se révèle.“[5] Ampères religiöses Leben und seine philosophische Entwicklung sind von einander untrennbar. Die Religion hat ihn zur Philosophie geführt, und die Philosophie führt ihn immer wieder zur Religion zurück; und auf das intimste sind sie beide mit dem Leben des grossen Forschers verwachsen. In Ampères Briefen an seine Freunde finden sich neben alltäglichen Dingen privaten Charakters Ampères religiöse und philosophische Betrachtungen und Ueberzeugungen niedergelegt. Der harmlosesten Unterhaltung der Freunde folgt oft eine freilich nie sehr strenge, theologische oder philosophische Untersuchung. Dem Mathematiker und Naturforscher war sozusagen auch die Philosophie eine Unterhaltung. Und zwar auch die wertvollste; denn die Metaphysik ist schliesslich, sagt der Physiker, die „allein wahrhaft wertvolle“ Wissenschaft.[6]

André-Marie Ampère ist im Geburtsjahre Schellings 1775 am 20. Januar in einer frommen katholischen

---

Brief an Ampère, a. a. O. p. 17), der ihm vorwirft die Mathematik aufgegeben zu haben und in Ampères Uebergang zur Philosophie ein grosses Unglück sieht. „Cette idéologie ne fera-t-elle point quelque tort à vos sentiments religieux?“ fragt er Ampère einmal.

4. a. a. O. p. 47.

5. a. a. O. p. 9.

6. Die Metaphysik ist die schönste und der menschlichen Anstrengungen würdigste, ja, die einzige wahrhaft wertvolle Wissenschaft (la plus belle et la plus digne des efforts des hommes, la seule vraiment importante). Vgl. Corr. er souvenirs, Tome 1, p. 84. Lettre à M. Roux. Sehr interessant ist in demselben Briefe auch diese Stelle: „Vous craignez de m'écrire, de peur que ma réponse ne soit accompagnée d'un tableau de métaphysique.

Familie in Lyon geboren. Die Begabung seines frühreifen Sohnes bewog Ampères Vater, den Kaufmann Jean Jacques Ampère, den Handel aufzugeben, um ihn selbst erziehen zu können. Seine erste Ausbildung, ja, seine Schulbildung überhaupt, erhielt Ampère von seinem Vater selbst. Beinahe in völliger Einsamkeit, auf seinem Landgute im romantischen Gebirgsstädtchen Poleymieux, fern von den schreckensvollen Ereignissen der stürmischen Zeit der Revolution, liess der Vater André eine strenge Erziehung und einen planvollen Unterricht, besonders in der Mathematik, zuteil werden.[7] Nach dem grausamen Ende seines Vaters, der als Friedensrichter während der Belagerung Lyons 1793 guillotiniert wurde, begann Ampères Selbstbildung. Nur durch eifriges Studium der Philosophie,[8] der Naturwissenschaften, der lebenden und alten Sprachen und der Literatur sucht der achtzehnjährige Jüngling sich der düsteren Niedergeschlagenheit zu entreissen, in die ihn der Tod des Vaters stürzte. Die bescheidenen Vermögensverhältnisse nötigten ihn Ende des Jahrhunderts, nach Lyon überzusiedeln, wo Ampère, statt nach dem Wunsche der Mutter auch selbst Kaufmann zu werden, als Privatlehrer einen gesicherten Lebensunterhalt zu gewinnen suchte. Im Jahre 1801 wurde er dann als

7. Ampère hat gern oft wiederholt, dass er schon mit 18 Jahren von der Mathematik so viel wusste, als man in seiner Zeit überhaupt wissen konnte. Vgl. a. a. O. p. 130. So konnte auch Ampères Vater kurz vor seinem Tode aus dem Gefängnis an seine Gattin von seinem Sohne schreiben: „quant à mon fils, il n'y a rien que je n'attende de lui". C. Valson, La vie et les travaux d' A. M. Ampère, (Lyon 1886) p. 107. Ueber A.'s Leben vgl. auch St. Beuve, Révue des deux mondes, Bd. 9, 1837; p. 391f.

8. Eifrig studierte Ampère vor allem die „Encyclopädie", die auch die beste Einleitung in die Philosophie seiner Zeit war. Vgl. Picavet, Les idéologues, p. 467. — Die Philosophen waren seine ersten Lehrer. Starken Einfluss auf ihn machte neben D'Alembert und Diderot auch die Lektüre von Thomas (L'éloge de Descartes), Voltaire etc. Vgl. Valson, a. a. O. p. 97 und 43.

Lehrer der Physik und Chemie an der Centralschule in Bourg und 1803 an der Normalschule in Lyon angestellt.[9] Ampères Liebesverhältnis zu M-lle Julie Carron, die er schon 1796 kennen lernte und 1799 auch heiratete, veranlasst einen wertvollen Briefwechsel.[10] Dieser ersten Ehe[11] entstammt Ampères Sohn, der bekannte Literarhistoriker Jean Jacques Ampère, der auch eine „Einleitung in die Philosophie meines Vaters" verfasst hat.

Der frühe Tod der geliebten Gattin — sie starb schon 1803 — versetzt den Physiker in eine finstere Stimmung, aus der er sich in religiöse Klagen und Betrachtungen flüchtet. Zugleich fängt er jetzt an der Offenbarung der katholischen Religion zu zweifeln an, und das verursacht ihm so grosse Qualen, dass er aus seinen Freunden in Lyon eine Akademie, eine „Société chrétienne", eine kleine theologisch-philosophische Gesellschaft gründet, deren Präsident er selbst wurde. Das Ziel dieser „Akademie" war die Erforschung der Wahrheit (la récherche de la vérité), der Wahrheit zunächst der katholischen Religion.[12] Eine kleine

9. Diese vom Konvent gegründeten Schulen waren sozusagen Freistätten der Wissenschaft und des Unterrichts, „séminaires de la nature, de la vérité, de la raison et de la philosophie", deren Ziel der Unterricht der „Bürger", ja, die Wiedergeburt des menschlichen Verstandes (la régéneration de l'entendement humain) und deren Lehrer „die hervorragendsten in allen Zweigen des Wissens und der Fähigkeiten" waren oder es wenigstens sein sollten. Vgl. Picavet a. a. O. p. 32ff.

10. Recueillis par M-me H. C. Journal et correspondance d'A. M. Ampère, Paris 1872.

11. Ampère hat sich auf Dégérandos Rat und Vermittlung später noch einmal, aber sehr unglücklich verheiratet. Diese zweite Frau war eine wahre Xantippe, von der sich Ampère schliesslich scheiden lassen musste. Sie ärgerte ihn nur, beleidigte ihn stets, lachte ihn wegen seiner Lebensmaximen aus und hielt ihn für verrückt, weil er nicht einzig und allein auf Geld bedacht war (parce qu'il ne songe pas uniquement à l'argent). Vgl. Picavet a. a. O. p. 473.

12. Solcher Enthusiasmus für die Religion, ja, speziell für die Autorität der katholischen Religion ist auch für Ampères Zeit nur aus den

theologische Abhandlung Ampères,[13] die in diesem Kreise entstanden ist, stellt ziemlich das ganze Programm seiner Akademie dar. Doch wurde hier eifrig auch die Ideologie studiert, wie es Ampères Briefe an seine Lyoner Freunde aus der etwas späteren Pariser Periode beweisen. Die philosophischen Kenntnisse Ampères selbst waren um die Zeit schon so gross, dass er, in der Absicht, sich um den Preis einer vom „Institut national" 1803 gestellten Preisaufgabe mitzubewerben, eine grössere Abhandlung beginnt.[14]

Diese Schrift ist zwar unvollendet geblieben, doch ist sie nicht nur die grösste, sondern auch die allein systematische

---

besonderen, in ihr herrschenden Verhältnissen zu begreifen. Die Revolution hatte die Kirchen geschlossen und den Kultus untersagt; von unbeeidigten Priestern, in Privathäusern, wurde der Gottesdienst abgehalten. So glich diese Zeit, in der Ampère seine Jugend verlebt, in ihrem Eifer gewissermassen der der ersten Christen; man wurde unter dem Drucke nur um so religiöser. Vgl. Journal et Corr. p. 82 u. Valson a. a. O. p. 177.

13. Von C. Valson, La vie et les travaux d' A. M. Ampère, Lyon 1886, zum Schluss dieses Werkes als „Appendice" herausgegeben (p. 733 bis 393): „Mémoire inédit d'Ampère sur les preuves de la divinité du christianisme". Diese kleine Abhandlung ist ein bemerkenswertes Zeugnis der hohen Religiosität Ampères. Daher werden wir zum Schluss unserer Darstellung auf dieselbe zurückkommen, wenn sie auch weder als „beweisend" noch als originell und am wenigsten als philosophisch bezeichnet werden kann.

14. Die „Classe des sciences morales et politiques" des von Napoleon gegründeten „Nationalinstituts", dessen Ziel die Wissenschaft zu fördern (de perfectioner les sciences et les arts) war (vgl. Picavet, a. a. O. p. 69), legte 1803 die Frage vor: „Wie muss man die Fähigkeit des Denkens zerlegen, und welche elementaren Fähigkeiten muss man dabei auffinden?" Preisgekrönt wurde M. de Birans Schrift „Sur la décomposition de la pensée" 1805. (Vgl. Ampères Brief an Bredin, Corr. et souvenirs, Tome 1, p. 15.) Ampères „mémoire sur cette question" oder „analyse des facultés intellectuelles et morales de l'homme" wurde nicht zum nötigen Termin und leider überhaupt nie vollendet, B. St. Hilaire hat sie als „Fragments du mémoire de l'an XII" in „Phil. de deux Ampère" (p. 333 bis 461) herausgegeben.

philosophische Schrift Ampères, obgleich ihr Wert (sie bewegt sich in den Bahnen der schon vorhandenen ideologischen Anschauungen, namentlich der des Mitgliedes des „Instituts", Destutt de Tracy, wenn auch mancher originelle Gedanke den durchaus selbständig denkenden Forscher schon hier erkennen lässt) ihren sonstigen formalen Vorzügen gegenüber Ampères anderen philosophischen Schriften, vor allem seinen Briefen an M. de Biran, nicht entspricht. Maine de Biran selbst, mit dem er durch die Vermittelung seiner Lyoner Freunde schon 1804 in briefliche Verbindung tritt, lernte Ampère 1805, als er einem Rufe zum Professor der Analysis an der polytechnischen Schule in Paris folgte, ebenso wie Cabanis und de Tracy auch persönlich kennen; und als M. de Biran zum Unterpräfekt in Bergerac ernannt Paris gleich darauf verliess, beginnt der wertvolle Briefwechsel zwischen den beiden Freunden; wertvoll, da Ampère, sich zum philosophischen Standpunkt M. de Birans bekennend, von nun an seinen philosophischen Ansichten beinah ausschliesslich in Briefen an M. de Biran Ausdruck verleiht. Im Jahre 1814 wird Ampère Mitglied der Akademie und 1824 Prof. der experimentellen Physik am Collége de France, nachdem er inzwischen seine epochalen Arbeiten über Elektrodynamik veröffentlicht hatte. Das Jahr 1820, als Oersteds Entdeckungen über Elektromagnetismus bekannt wurden, hat Ampère von der Philosophie gänzlich abgewandt und wieder in die Physik und Mathematik geführt. In der Physik waren seinem Genie auch weit grössere Erfolge beschieden, als in der Philosophie oder, wie Ampère selbst sagt, in der Mathematik.[15] Schon einige Jahre vordem hatte sich Ampère

15. Vgl. Ampères Brief an J. J. Ampère (1824), Corr. et souv. 1, p. 267. Sehr interessant sind alle Briefe Ampères, die sich auf seine physikalischen Entdeckungen beziehen. So schreibt Ampère schon 1820 (an Roux): „trois moix je n'ai qu'une idée, l'électricité", und 1821 (an Bredin): „en arrivant ici, la métaphysique me remplissait la tête", „je ne rêve plus que des courants électriques" a. a. O. p. 183 u. 206. —

wieder ausschliesslich mit theologischen Problemen, mit Beweisen für die Wahrheit der katholischen Religion beschäftigt.[16] Doch hält er noch 1818 einen „Cours de logique“ an der Normalschule[17] und 1819/20 einen „Cours de philosophie“ an der Sorbonne.[18] Erst 1829 kommt Ampère zur Philosophie zurück. Der erst 1834 erschienene „Versuch über die Philosophie der

---

Uebrigens ist Ampère, schon als er sich selbständig mit der Philosophie zu beschäftigen beginnt, auch durch bedeutende Arbeiten in der Mathematik bekannt. Vgl. Valson, a. a. O. p. 54. Doch hat er seine „théorie des rapports“, nämlich seine Erkenntnistheorie stets und noch 1816 die erwähnte, auch von Ostwald herausgegebene „Théorie des combinaisons chimiques“ als seine grössten Entdeckungen betrachtet: er wusste selbst noch nicht, was ihm für Entdeckungen in der Physik vorbehalten waren. Eine 1821 geplante „Réforme de la logique chimique“ ist nie zur Ausführung gelangt. Vgl. Corr. et souv. To. 1, p. 85 u. 185. Von den mathematischen Arbeiten ist die philosophisch wichtigste „Considérations sur la théorie mathématique du jeu“ 1902 in Lyon erschienen. Es sind das die Resultate der Laplaceschen Wahrscheinlichkeitstheorie, die Ampère frei, vor allem deren praktische, man könnte sagen populäre Anwendung im Sinne habend, wiedergiebt. Doch hat sie Ampère die Stelle an der Lyoner Normalschule gesichert und ihm selbst den Weg nach Paris angebahnt. Vgl. Journal et Corr. p. 226f.

16. Correspondance mit Bredin (1815 bis 1817). Vgl. Corr. et souv. I, p. 103.

17. a. a. O. p. 138.

18. Vgl. Ferraz, Philosophie en France au 19 siècle, Tome III, p. 131. Ampère hat sich eigentlich schon seit 1815, als er wieder zur Mathematik und Physik zurückkehrt, mit der Philosophie so gut wie garnicht beschäftigt. Vgl. Valson, a. a. O., p. 266. Jedenfalls sind es höchstens nur die Gedanken über die Klassifikation der Wissenschaften, die ihn schon jetzt beschäftigen, und in der Tat kann man sagen, dass der Plan zu derselben schon 1820 gereift war (a. a. O. p. 294). Al. Bertrand sieht schon in „un discours inédit d'Ampère“ aus Ampères Lyoner Periode, das Bertrand selbst auch erst herausgegeben hat (in Annuaire de la faculté des lettres de Lyon, 1885, p. 327 et suiv.), den „Grundriss zum Versuch der Klassifikation der Wissenschaften“. Vgl. Picavet a. a. O. p. 468.

Wissenschaften" (1. Band) ist das Produkt dieser zweiten und letzten philosophischen Periode Ampères.[19] Langjährige Untersuchungen auf dem physikalischen Gebiete haben zwar manchen wertvollen methodologischen und erkenntnistheoretischen Gedanken gezeitigt, im Grossen und Ganzen aber hat dieses Werk, das Ampère selbst als sein Lebenswerk betrachtet hat, bei weitem nicht denjenigen Wert, den man ihm zuschrieb; auch ist es trotz seinem Titel wenig philosophisch und steht den früheren Arbeiten Ampères in mancher Beziehung weit nach. Der zweite Band des genannten Werkes konnte erst nach dem Tode Ampères veröffentlicht werden.

Der grosse Mann hatte seine Aufgabe in dieser Welt, in der er nie das letzte Ziel des Menschenlebens erblickt hat,[19] reichlich erfüllt. In Marseille, wo er als Generalinspektor der Universität (Inspekteur général des études) geschäftshalber weilte, starb im Lazarett des Lyceums am 10. Juni 1836 André-Marie Ampère, eine der vielseitigsten Naturen, die je gelebt haben, eine seltene Natur, in der mit dem strengen verstandsmässigen Denken und Forschen die tief innerliche Religiosität so schön gepaart war. Der Sohn Ampères, Jean Jacques Ampère, hat die philosophischen Briefe und Fragmente seines Vaters, die B. St. Hilaire herausgegeben hat, druckfertig gemacht, die uns schon bekannte „Einleitung" dazu verfasst und hat den zweiten Band des „Versuchs über die Philosophie der Wissenschaften" 1843 herausgegeben. Das physikalische Hauptwerk, die „Théorie des phénomènes électrodynamiques, uniquement déduite de l'expérience", hatte schon Ampère selbst

19. Vgl. Journal et corr. p. 143. Ampères Brief an Ballanche (1818): „Le sentiment de la nullité de cette existence porte dans tout mon être, plus profondément que jamais, je ne sais quelle aspiration vers une autre vie, seule consolation que l'on puisse avoir sur la terre". — „Il est très-vrai, que le but de l'homme n'est pas cette vie". Corr. et souv. I, p. 143. Ueber Ampères Tod vgl. a. a. O. 2 p. 97 et suiv.

1826 herausgegeben.[20] Mehrere physikalische, chemische und besonders mathematische Schriften, ebenso wie der erwähnte „Kursus der Logik",[21] die Ampère in seinen Briefen erwähnt, und deren Herausgabe er plante, scheinen von ihm selbst überhaupt nie druckfertig gemacht worden zu sein; jedenfalls sind sie unseres Wissens auch nie erschienen. Drei Bände Briefe, zwar mehr privaten Charakters, worin sich jedoch viel Wertvolles für Ampères philosophische Entwicklung findet, sind 1872 und 1875 in Paris erschienen.[22] Prof. Al. Bertrand hat neben dem erwähnten Discours manches Neue auch in seiner „Psychologie de l'effort" (Lyon 1889) veröffentlicht. Die grösste Darstellung des Lebens Ampères und seiner wissenschaftlichen Arbeiten überhaupt hat Valson,[23] die besten Darstellungen seiner Philosophie, abgesehen von der J. J. Ampères, haben Ferraz und Adam gegeben.[24]

20. Vgl. A.s Brief an J. J. A. (1826) a. a. O. I p. 380.

21. Von dieser Logik hat Ampère, wie wir später sehen werden, das wichtigste schon 1812 in einigen langen Briefen an M. de Biran mitgeteilt. Vgl. Phil. de deux A. p. 270f.

22. Journal et Correspondance d' A. M. Ampère (1872), Correspondance et souvenirs in 2 Bänden (recueillies par M-me H. C.) 1875. Die philosophisch wertvollsten Briefe Ampères an M. de Biran hat B. St. Hilaire in Phil. de deux A. (p. 193 bis 327) veröffentlicht.

23. Vgl. C. Valson, La vie et les travaux d' A. M. Ampère, 1886, ein Werk, worin sich indes von der Philosophie Ampères ausser der Klassifikation der Wissenschaften so gut wie nichts findet. Dagegen hat Valson besonders das religiöse Leben Ampères schön und warm dargestellt, indem er bemüht ist, überall den frommen Katholiken Ampère erkennen zu lassen, weshalb ja auch dieses Werk dem Lyoner Erzbischof gewidmet ist.

24. L. Ferraz, Etudes sur l'histoire de la philosophie en France au 19e siècle, III Bände 1887. Ch. Adam, La philosophie en France, pr. moitié du 19e siècle, 1991. Eine wertvolle Darstellung der Philosophie Ampères ist gewiss auch die „Einleitung in die Philosophie meines Vaters" J. J. Ampères (Paris, 1855, abgedruckt in Phil. de deux A. 1866, p. 1 bis 161), aber eine streng wissenschaftliche Arbeit, auf

André-Marie Ampère, von dessen Polyhistorie schon der Versuch der eingehenden Klassifikation der Wissenschaften ein reichliches Zeugnis abgelegt hat, hat sich auch mit allen philosophischen Problemen beschäftigt; es fehlen wenigstens nicht Ansätze – mehr hat aber Ampère in der Philosophie leider überhaupt nicht geleistet – zu allen philosophischen Gebieten. Das Wenige aber, was Ampère in der Philosophie hinterlassen hat, zeugt von einem nicht gewöhnlichen Scharfsinn und einem tiefen Verständnis des grossen Physikers auch für philosophische Fragen. Es ist daher nur zu bedauern, dass Ampère sich mit der Philosophie sozusagen nur vorübergehend beschäftigt hat. Zwar ist Ampère auf philosophische Studien, auf Metaphysik, die er der Mathematik und der Physik so oft vorzieht, immer wieder zurückgekommen;[24] er hat sie aber auch immer wieder und auf längere Zeit aufgeben müssen. So hat er einmal begonnene Untersuchungen nicht mit Erfolg oder überhaupt nicht zu Ende führen können und seinen ungebändigten Wissensdurst sozusagen durch fremde Gedanken stillen müssen, in erster Linie durch die M. de Birans.[25] Dies ist der Grund, dass zunächst schon die Form der philosophischen Schriften Ampères eine geradezu ungenießbare ist. Die Mängel, an denen schon M. de Birans Schriften

die man sich immer und überall verlassen könnte, ist sie, wie wir schon oben gesagt haben, nicht. — In deutscher Sprache ist nur bei Ueberweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil., 10. Aufl., 4. Band, und besonders bei Höffding, Gesch. d. neuer. Phil. 1896 II. Bd. etwas mehr über Ampère nachzulesen.

25. Vgl. Journal et corr. p. 348 „Je n'aime plus du tout les mathémathiques". schreibt Ampère 1805, als er nach Paris kam. Jetzt, schreibt Ampère im selben Jahre (an Bredin), „kann ich Erholung finden nur in trockenen Betrachtungen meiner Psychologie". Vgl. Corr. et Souv. I p. 9. — Daher sucht er nun, wie er sagt, nur die Gesellschaft der Metaphysiker, wie Cabanis, „M. le sénateur de Tracy" und besonders M. de Biran, mit dem er, wie er selbst sagt, sehr befreundet (fort lié) wurde.

leiden, kehren hier in ungleich höherem Grade wieder. Endlose Wiederholung ein und desselben Problems, dabei in immer neuen Wendungen und unter beinahe jedesmal verschiedenen Benennungen; ebenso die damit zusammenhängenden und dadurch bedingten, zu verschiedenen Zeiten verschiedenen, ja, einander oft widersprechenden Resultate: das ist das Charakteristische der wenigen philosophischen Schriften Ampères. Das gilt besonders für die wichtigsten, für seine Briefe an M. de Biran, die ja als solche, wie B. St. Hilaire mit Recht bemerkt, auch nicht „viel Strenge in der Darstellung" haben können.[26] Doch ist das gerade davon die Folge, dass das bloss Formale, leere Konstruktionen, Klassifikationen und die damit zusammenhängenden verhängnisvollen Neologismen, ein so beliebter Zug des Ampèreschen Denkens sind, dass darüber leider nur zu oft das Sachliche, der Inhalt, der eben anderswoher übernommen wird, vergessen wird. Sehr wahrscheinlich verdankt Ampère auch diesen Zug, der seiner Psychologie nur Schaden gebracht hat, dem Einfluss Kant's. In seiner Psychologie aber ist Ampère, wie wir schon gesagt haben, durchaus von M. de Biran abhängig, wenn er auch selbst in derselben manches wertvolle geleistet und die Ansichten M. de Birans nicht selten und nicht ohne Vorteil für dieselben beeinflusst und modifiziert hat.

Ampère selbst will seine Originalität nur in seiner Erkenntnistheorie, aber hier durchaus anerkannt wissen.[27] Zwar hat sich Ampère manche Illusion über diese seine

26. Nicht ohne Interesse ist es zu erwähnen, dass M. de Birans Frau kurz nach der Ampères starb und Picavet (a. a. O. p. 477) darin oder auch darin einen Grund der Annäherung der beiden Denker sieht. („Lié intimement avec M. de Biran à cause peut-être d'une certaine conformité dans leur situation.")

27. Vgl. Phil. de deux A. p. 21.

28. Sehr interessant ist in dieser Beziehung ein von Ampère selbst stammendes „Fragment se rapportant à l'ensemble de la correspondance avec M. de Biran". Vgl. Phil. de deux A. p. 327—333.

„Theorie“ erlaubt; immerhin aber ist sie in der Tat ein interessanter und origineller Versuch, nämlich ein, wenn auch noch so unvollkommener Versuch der Begründung der Metaphysik auf empirischer Basis, einer induktiven Metaphysik. Wertvoll und originell ist schon dieser Grundgedanke, diese Aufgabe selbst, die sich Ampère stellt, mag es deren Beantwortung auch nicht sein. Eine wesentliche Folge der Ampèreschen Theorie aber ist die zentrale Stellung, die er ihr in seiner Philosophie zuweist. Sie ist einerseits das Grundprinzip aller Psychologie, — wohl wie aller Wissenschaften überhaupt — ohne welches jene überhaupt keine Wissenschaft sein kann,[29] und sie führt andererseits zu Ampères Metaphysik und praktischen Philosophie, wenn Ansätze zu dieser den Namen beanspruchen können. Das ist wenigstens das allgemeine Schema der Ampèreschen Philosophie, — wiederum bloss die Aufgabe, die er sich stellt. Die systematische Ausführung aber war freilich schon durch die Form seiner Philosophie ausgeschlossen. Ebenso wenig kann von einer eindeutigen Lösung der Aufgabe die Rede sein. Wenn aber Ampère selbst ausdrücklich sagt, er wäre auf rein empirischem Wege zum Transcendenten gekommen,[30] und wenn er auch in der Tat die angeborenen Ideen in jeder Form bekämpft,[31] so ist seine

29. „Sans cette théorie, la psychologie devient l'ennemie des sciences et de toutes les idées consolantes qui appuient la morale“ — [illegible] de toute psychologie, [illegible] alisme à la manière de Kant“, Brief an M. de Biran (1815). Vgl. a. a. O. p. 247 u. 325.

30. „En examinant à posteriori toutes les qualités premières des corps, on trouve, en effet, qu'elles ne sont que cela“ a. a. O. p. 325. [illegible] Entdeckung wird uns Ampères Theorie selbst zeigen.

31. Angeborene Ideen gibt Ampère weder im Sinne Descartes' noch [illegible] wenn nicht näher der Wahrheit, so doch sozusagen am weitesten vom

Begründung der Erkenntnis trotzdem durchaus rationalistisch, ja, ontologisch. Da aber Ampère doch zunächst von der Erfahrung ausgeht, und stets die Berührung mit derselben sucht, so kann man mit Rücksicht darauf auch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt, wie den der schottischen Philosophie, die auch nicht ohne Einfluss auf ihn war, einen empirischen Rationalismus nennen.[32]

Wie aber seine metaphysische Weltanschauung, wie die Descartes', Dualismus und Realismus ist, so ist auch bei Ampère, wie bei Descartes, die Metaphysik auf die Psychologie gegründet, im Grunde aber eben wiederum auf eine rationale, metaphysische Psychologie. Daher fällt bei Ampère die Psychologie notwendig mit Metaphysik, ja, mit Philosophie zusammen, wie umgekehrt.[33] Den Kritizismus bekämpft Ampère ebenso wie den Sensualismus. Doch hat Ampère für Kant ein tiefes Verständnis und eine aufrichtige Verehrung. So rät er einmal M. de Biran, dieser sollte Kant im Original lesen und nicht in den Darstellungen seiner Philosophie von de Tracy, de Gérando und Villers,

---

Irrtum, denn seine Annahme ist, sagt Ampère, keine evidente Unwahrheit, sondere eine — freilich bedeutungslose — Hypothese (Pas une fausseté manifeste, mais une hypothèse qui, bien analisée, ne signifie rien), vgl. a. a. O. p. 226.

32. Vgl. Falckenberg, Gesch. d. n. Phil., 5. Aufl. S. 209.

33. Die eigentliche und erste Aufgabe der Psychologie ist zwar die, den Ursprung des Erkennens oder des Denkens (la génération des connaissances, de la pensée) zu untersuchen, doch wird die Psychologie einfach als die Wissenschaft des Denkens oder des Verstandes (Science de la pensée, de l'intelligence) definiert, und das ist eben der weiteste Begriff, der die „Psychologie oder Metaphysik" und sogar, wie J. J. Ampère richtig bemerkt, „manchmal Philosophie" überhaupt umfasst. Vgl. a. a. O. p. 8 u. 337. Manchmal aber fällt dem Physiker die Erkenntnistheorie mit der Metaphysik zusammen, und dann wird die Psychologie von der letzteren unterschieden (on doit distinguer la psychologie, où l'on étudie l'intelligence humaine sous le point subjectif, de la métaphysique, où l'on examine la réalité objektive de nos connaissance). Vgl. Essai sur la phil. des sciences, p. 253.

die Kant „nur entstellt“ hätten. „Er (Kant) hat sich zwar in seinen Konsequenzen geirrt; aber wie tief hat er die primitiven Tatsachen und die Gesetze der menschlichen Vernunft bestimmt.“[34] Und betreffend „eine angebliche unmittelbare Wahrnehmung des Dinges an sich“, die mit Reid auch M. de Biran zuweilen lehrt, sagt Ampère, dieselbe wäre etwas, „was immer absurd sein wird in Augen derer, die Kant gelesen und verstanden haben werden.“[35] Kants Name kommt in Ampères Schriften so häufig vor, dass man mit Rücksicht darauf, dass Ampère ihn überall ins Empiristische übersetzt, auch von ihm sagen kann, dass er einer von den wenigen gewesen ist, die Kant schon in jener ersten Zeit verstanden, wenn freilich oft missverstanden haben.[36] Kurz kann man also Ampère in der Philosophie, wie wir das schon oben getan haben, als einen Eklektiker bezeichnen, der doch besonders von zwei Philosophen beeinflusst und abhängig ist, nämlich von M. de Biran und von Kant, und zwar von ersterem vorwiegend in der Psychologie, von Kant dagegen in der Erkenntnistheorie. Auf Ampères Erkenntnistheorie und Metaphysik kommen wir später zu sprechen,

34. Ampère selbst wurde auf Kant zuerst durch einen Vortrag de Tracys (1805): „Sur la Philosophie de Kant“ und die Darstellung der Kantschen Philosophie in Dégérandos „Histoire comparée des systèmes de philosophie“ (1804) aufmerksam gemacht. Vgl. Picavet, a. a. O. p. 79. Das dritte Werk, das Ampère erwähnt, ist uns unbekannt. Vgl. Phil. de deux A. p. 298 (Brief an M. de Biran, 1812).

35. a. a. O. p. 308.

36. Charakteristisch ist diese Stelle aus einem Briefe Ampères an M. de Biran (1812). „Croyez-vous, que l'analogie de mes quatre systèmes“ — und es handelt sich um psychologische „Systeme“ — „et de quatre catégories de Kant, auxquelles je n'avais point songé en le composant, soit l'effet du hasard ? N'est-ce pas plutôt un résultat des lois de notre entendement?“ Vgl. a. a. O. p. 268. Nun ist diese „Analogie“ freilich nicht einzusehen, doch ist die Stelle kennzeichnend für Ampères psychologistische Interpretation Kants wie umgekehrt für die Anwendung der Kantschen Architektonik auf seine Psychologie.

jetzt wollen wir die Resultate seiner psychologischen Untersuchungen darzustellen versuchen.

B. Ampères Psychologie.

Ampère ist nie ein extremer Sensualist, ein echter Schüler Condillacs gewesen; in seinem Empirismus ist er von Anfang an im allgemeinen ein Schüler Lockes.[1] Denn schon in seiner ersten grösseren philosophischen Schrift (1803) hat Ampère als die ursprünglichen Quellen der Erkenntnis nicht nur mit Locke neben der äusseren auch die innere Wahrnehmung zugelassen, sondern er hat sogar noch eine dritte Quelle hinzugefügt: die Vergleichung (comparaison). Vielleicht ist diese Dreiteilung und besonders die neue dritte Quelle schon dem Einfluss Kants zuzuschreiben. Jedenfalls ist es bemerkenswert, dass Ampère schon so früh diese dritte Quelle annahm, von der er nicht nur nie abgekommen ist, sondern die später, wie wir sehen werden, zur einzigen Quelle der eigentlichen Erkenntnis geworden ist. Denn die Vergleichung ist ein besonderes, nie aus den Empfindungen zu deduzierendes Vermögen (faculté), ja, sie ist die eigentliche, „aktive" Fähigkeit des Geistes, die nicht wie jene beiden ersteren auf die Erscheinungen selbst geht, die einfach gegeben werden, sondern auf die Beziehungen (rapports, relations) zwischen denselben, die, wenn sie auch selbst freilich zunächst mit und in jenen gegeben sind, doch erst durch die Vergleichung entdeckt werden können. Die Vergleichung ist also ein „Akt", ist nichts anderes, als die Aufmerksamkeit selbst, diese aber,

1. Wenn Ferraz (Etudes III, p. 129) das Gegenteil behauptet, so mag das für die ersten Anfänge des Ampèreschen Philosophierens zutreffen; diese aber sind eben im Dunkeln, da wir nichts Schriftliches darüber besitzen. Wenn Ferraz aber für seine Behauptung einige Stellen aus dem „mémoire de l'an XII" anführt, so kann man denselben andere aus demselben Werke gegenüberstellen, die, wie wir sehen werden, die entgegengesetzte Behauptung unterstützen.

dieser Akt wird im Sinne M. de Birans, und zweifellos auch unter seinem Einfluss schon hier als ein Willensakt aufgefasst, wenn auch die Auffassung des Willens hier noch nicht so energisch wie später der der Sensualisten entgegengesetzt wird.[2] Auch steht Ampère, ebenso wie M. de Biran in seiner Psychologie von Anfang an auf Seiten derjenigen Richtung der Ideologie, innerhalb deren sich schon starke voluntaristische Tendenzen offenbaren. Er steht nämlich unter dem Einfluss nicht nur von de Tracy, sondern besonders auch von Laromiguière, welch letzterer ebenfalls, wohl nach dem Vorbilde de Tracys, vielleicht aber auch schon vor ihm, der Aktivität der Seele ein sehr weites Feld eingeräumt hatte, trotz seiner sonst streng sensualistischen Lehre. So hat Ampère schon unter diesem Einfluss die Aufmerksamkeit als eine „action" der Seele den Empfindungen gegenüber gestellt, wenn sich auch dieser Begriff noch sehr unbedeutend von der sensualistischen Auffassung desselben abhebt, und Ampère eine höhere Form dieser Aktion, nämlich die willkürliche Aufmerksamkeit noch nicht kennt. Dass Ampère es doch schon hier mit der „Aktivität" sehr ernst meinte, dafür ist ein genügender Beweis die Tatsache, dass Ampère der einzige Freund und Zeitgenosse M. de Birans ist, der sich zur voluntaristischen Lehre desselben bekannte, sobald sie ihm bekannt wurde.

Dasjenige Gebiet aber, worin sich die sensualistische und die voluntaristische Richtung berühren, indem man bemüht war die einander widersprechenden Resultate der beiden entgegengesetzten psychologischen Betrachtungsweisen einem und demselben Erklärungsprinzip unterzuordnen, ist das der Assoziationslehre. Nicht nur M. de Biran,

2. Die erste Schrift M. de Birans „Sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser" (1802) kennt Ampère und zitiert schon hier. Der eigentliche Wille ist schon hier der unmittelbare Akt (l'action immédiate), der nach Belieben (à son gré) auf die Gehirnfasern (paquets de fibres) einzuwirken vermag. Vgl. a. a. O. p. 372.

sondern auch besonders Ampère hatten einen nicht unbedeutenden Einfluss darauf, dass sich das Assoziationsprinzip um diese Zeit fast schon auf alle psychischen Prozesse ausgedehnt hatte, wobei freilich die Assoziationen im psychologischen Sinne mit ihrer erkenntnistheoretischen Verwertung vermischt waren: Kant's Einfluss hatte den Hume's nur noch vergrössert, man möchte sagen verschlimmert. Auf Hume's direkten oder indirekten Einfluss weisen viele, sehr viele, zitierte und unzitierte Stellen, besonders in den ersten Schriften M. de Birans und Ampères. Nicht wenig sind gerade diese erkenntnistheoretischen Einflüsse daran Schuld, dass schon M. de Biran ein Anhänger jener extremen Form war, die die Assoziationspsychologie in Frankreich und in Deutschland annahm, indem sie hier oft in leere, logisch-schematische Konstruktionen ausartete, deren Uebereinstimmung mit dem wirklichen Geschehen sehr zweifelhaft war.

In hohem Masse hat sich Ampère dieser abstrakten Konstruktionen schuldig gemacht, und doch hat er wirklich wertvolles in der Psychologie gerade auf diesem Gebiete geleistet. Denn der Naturforscher ist nicht, wie M. de Biran, bei der blossen Description und Klassifikation der Bewusstseinserscheinungen stehen geblieben, sondern hat sie mit den englischen Assoziationspsychologen stets auch zu erklären gesucht, stets nach ihren Ursachen gefragt.[3]

3. Das rühmt auch Höffding Ampère nach. Vgl. c. o. S. 340. — Man soll, sagt Ampère, nicht nur die Tatsachen feststellen (constater les faits), sondern sie auch erklären (les expliquer). Vgl. Essai p. XXV. Auch weiss der Naturforscher sehr klar die Tatsachen und deren unmittelbare Ursachen (les faits et leurs causes immédiates) von allen entfernteren Ursachen (toutes les autres causes, qui peuvent influer) zu unterscheiden. Vgl. a. a. O. p. 259. In der Psychologie selbst aber hat der Physiker die „Ursachen" leider nicht so streng genommen. Ihr Wert besteht hier schliesslich nur darin, dass sie die Klassifikation der Seelenphänomene vorbereiten, ja, allein möglich machen; denn hier muss man die Phänomene nach ihren Ursachen ordnen, d. h. — die Antwort

Die Beschreibung der psychischen Tatsachen oder die „Psychographie“ ist nur der eine, der erste Teil der Psychologie, der zweite dagegen ist die „psychologische Deduktion“, die freilich auch selbst zunächst von jenen Tatsachen ausgehend, deren Ursprung zu erschliessen hat.[4] Die den Zusammenhang und die Erklärung der Bewusstseinserscheinungen allererst möglich machenden Assoziationen sind einer der wichtigsten Teile der Ampère'schen Psychologie; doch wollen wir die Darstellung seiner Psychologie mit den „Elementen des Verstandes“, soweit sie eben Ampère selbst untersucht und den Assoziationen hat vorangehen lassen, beginnen.

a) Die Analyse des Bewusstseins und die elementaren „Vermögen“ desselben.

Ampère ist mit Locke darüber einig, dass die Selbstbeobachtung und die Analyse der in der Selbstbeobachtung gegebenen Erscheinungen der einzige Weg zu deren Erklärung ist. Denn dass man durch Synthese hypothetischer Elemente die Erscheinungen des Seelenlebens zu erklären suchte, ist gerade der Grund des geringen Fortschrittes der Psychologie oder, wie Ampère sagt, der Metaphysik.

In Wirklichkeit gibt es nichts Einfaches, am wenigsten in der inneren Erfahrung. Daher ist, sagt der Naturforscherr, die Selbstbeobachtung nicht so leicht und einfach, wie die Beobachtung der äusseren Natur und daher hat man hier erst sehr spät erkannt, dass, was die gewöhnliche Erfahrung als einfach anzusehen pflegt, in Wirklichkeit in

---

ist hier leicht und kurz — nach unseren Vermögen (classer les phénomens d'après leurs causes qui sont nos facultés). Vgl. Ph. de deux A. p. 262.

4. Vgl. Corr. et souv. I p. 122 (Ampères Brief an Bredin 1817); auch Valson C. O. p. 239. Diese Einteilung war ein Fortschritt über die de Tracys und M. de Birans, bei denen den ersten Teil der Psychologie die Physiologie bildete. Vgl. Ferraz, Ph. de la rév. p. 27.

höchstem Grade kompliziert ist. Als Ausgangspunkt seiner psychologischen Analyse wählt Ampère zunächst mit Condillac die Vorgänge der äusseren Sinneswahrnehmung, und erst später mit M. de Biran die konstanten psychophysischen Zusammenhänge des Willenslebens, nämlich die willkürlichen Bewegungen. Gleichwohl aber, meint Ampère, muss in einer Beziehung stets von den ersteren ausgegangen werden. Die Empfindungen nämlich sind die wenigstens der Zeit nach ersten Inhalte des Bewusstseins; die Willenserscheinungen dagegen folgen erst denselben, wenn auch nicht aus denselben. Da aber die Empfindungen nur Abstraktionen sind und in Wirklichkeit nur die sehr komplexe Sinneswahrnehmung gegeben ist, so muss man also mit der Analyse derselben beginnen.

Auf diesem Wege will Ampère die vom „Nationalinstitut" gestellte Frage: „wie muss man das Denkvermögen zerlegen, und welche elementaren Vermögen müssen darin entdeckt werden?" beantworten.[1] Im Zusammenhang damit und sozusagen als die negative Seite dieser Aufgabe, die sich Ampère stellt, steht seine Bekämpfung der Vermögenspsychologie in ihrer populären Form. Nicht Sinnlichkeit, Gedächtnis, Einbildungskraft, Urteil usw. sind die gesuchten elementaren Vermögen, wie jene Psychologie lehrt, sie alle sind zusammengesetzt (toutes cependant sont composées). Denn „die tatsächlich elementaren Vermögen können ebensowenig isoliert Wirkungen ausüben (s'exercer isolément) als die wahrhaft einfachen Substanzen" — und der Naturforscher versteht gewiss Atome darunter — „in der Natur ausserhalb von Zusammensetzungen (exemptes de toute composition) getroffen werden."[2]

Wir können an einer jeden, scheinbar noch so einfachen

1. Vgl. Ph. de deux A., mémoire de l'an XII, p. 333 et suivantes. Vgl. dazu Locke, über den Verstand, 2. Buch, Kapitel I und II.

2. Vgl. Ph. de deux A. p. 336.

Sinneswahrnehmung in der Regel mindestens 2 Elemente unterscheiden; wir können sie unterscheiden, weil sie von einander so verschieden sind, dass das eine sich durchaus verändern kann, während das andere unverändert bleibt. Uebrigens können diese Elemente, diese beiden elementaren Vermögen in der wirklichen Erfahrung — in concreto, wie M. de Biran sagt — wohl untrennbar verbunden sein; sie können aber auch getrennt in und mit dem Vorgang der Wahrnehmung auftreten.[3] Daher können diese Phänomene auch schon in einem und demselben individuellen Bewusstsein, selbstverständlich aber bei verschiedenen Individuen, der Art nach, wie sie im Bewusstsein erscheinen, in allen möglichen Assoziationsverhältnissen vorkommen.

Es sind das die schon von Condillac und nach seinem Vorgang auch von M. de Biran unterschiedenen beiden Elemente: das repräsentative oder intuitive Element einerseits, und das affektive andererseits. Man kann sie auch als das objektive oder Empfindungselement, den nicht-affektiven Teil (partie non affective) der Wahrnehmung, und als das subjektive oder Gefühlselement, das uns entweder angenehm oder unangenehm affiziert, bezeichnen.[4] Diese Analyse, die selbst zwar nicht originell ist, hat Ampère sehr vertieft und er ist dadurch, oft nicht ohne Erfolg, über jene beiden Denker hinausgegangen.

Das Verhältnis der beiden Teile oder Seiten einer Wahrnehmung ist, wie gesagt, in verschiedenen Wahrnehmungen sehr verschieden. Denn die jedesmal verschiedenen subjektiven Bedingungen der Gewohnheit und der Aufmerksamkeit können auf das Verhältnis jener Elemente einen so grossen Einfluss ausüben, dass dadurch der eine Teil völlig zu verschwinden scheint.[5]

3. Vgl. a. a. O. p. 236.
4. Vgl. a. a. O. introduction à la philosophie de mon père, p. 34.
5. Vgl. a. a. O. p. 237.

Für die Analyse aber oder, wie Ampère sagt, für die aufmerksame Beobachtung sind diese Grenzfälle, wo die Elemente scheinbar isoliert vorkommen, freilich nur unterstützend. Das gilt wenigstens in Bezug auf die Empfindungen; Gefühle aber können ohne Empfindungen überhaupt nicht erkannt werden.[6]

An zahlreichen und feinen Beispielen für diese Lehre mangelt es Ampère durchaus nicht. Diese Beispiele geben aber auch die beste Aufklärung über Ampères Auffassung der eigenen Lehre. Schon in manchen Tieren rufen bekanntlich, sagt Ampère, gewisse Farben ungemein starke Gefühle hervor, d. h. in Ampères Sprache, sie sind unlösbar miteinander verbunden, und gehören beide gleich zur elementaren Natur des Eindrucks, den das Tier empfängt. Ebenso kann man es als Regel bezeichnen, fährt Ampère fort, dass jeder neue Eindruck, mag auch dessen Inhalt sonst vorwiegend repräsentativ, d. h. objektiv sein, starke Gefühlswirkungen auslöst; daher kann man beim Kinde und beim Tiere gewissermassen nur von verschiedenen „Affektionen" reden.[7] Ebenso fehlt auch umgekehrt das repräsentative Element nie, auch da nicht, wo die Bewusstseinserscheinungen (modifications de l'âme) durchaus nur subjektive Affektionen, d. h. Gefühle zu sein scheinen. Die repräsentative Verschiedenheit, der Gemeingefühle (sensations internes) z. B. wo „alles Affektion zu sein scheint", ist immerhin gross genug, um daran die verschiedenen Erscheinungen derselben eben als verschieden erkennen zu können. Es fehlt auch hier nie eine wenn auch noch so

6. Vgl. a. a. O.

7. Vgl. a. a. O. p. 206. „Toutes les modifications produites par les impressions sur les organes, avant et indépendamment de l'autopsie (Ichbewusstsein), sont au fond de la même nature, mais elles présentent une suite de différences successives suivant qu'elles sont plus ou moins affectives."

„schwache und dunkle Perzeption", die je nach den verschiedenen Gemeingefühlen verschieden ist.[8]

Reine Gefühle, die keinen repräsentativen Inhalt hätten, d. h. solche, die mit keinem repräsentativen Inhalt in Verbindung stehen, sind, sagt Ampère, wohl nur in pathologischen Fällen möglich.[9] Umgekehrt können unter besonderen Umständen, sagt Ampère weiter, Empfindungen, bei denen in normalen Fällen die Gefühlsbetonung viel stärker als ihr repräsentativer Inhalt ist, sogar ausschliesslich repräsentativ werden. So hat z. B. eine Geruchsempfindung — die wiederum nach Ampère eine Art Gefühl oder wenigstens ihrem innersten Wesen nach mehr zu Gefühlen als zu Empfindungen zu rechnen ist — für einen Blinden und einen Apotheker oder einen Botaniker einen durchaus repräsentativen Inhalt, indem diese schon an blossen Gerüchen verschiedene Pflanzen oder Medikamente unterscheiden.[10]

Ob Ampère auch die komplizierteren Prozesse, durch die jedesmal auch das scheinbar fehlende, zweite Element entdeckt wird, noch zur elementaren Natur des Seelenlebens rechnet, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls sind Empfindungen und Gefühle bei ihm nicht nur die konstanten Elemente eines jeden Wahrnehmungsvorganges, - und der letztere etwa eine blosse Assoziation jener Elemente — sondern die beiden sind hier vielmehr nur verschiedene Momente, Seiten oder, um mit Ampère zu reden, „Teile"

8. a. a. O. p. 345. Dieses letztere Beispiel zeugt von grossem Scharfsinn und man muss Ampère hier durchaus Recht geben, wenn man bedenkt, wie wenig es heute noch entschieden ist, ob die Gemeingefühle eben als Gefühle oder aber als Empfindungen zu betrachten sind.

9. Von solchen Gefühlen aber kann man überhaupt kein deutliches Bewusstsein haben. Vgl. a. a. O. p. 236.

10. Merkwürdigerweise soll das dadurch geschehen, dass in dem Masse, als die Gewohnheit deren Gefühlsseite abschwächt, sie mehr und mehr repräsentativ werden. Man weiss dann aber nur nicht, was denn von diesen „Affektionen" überhaupt übrig bleibt, geschweige ein repräsentativer Inhalt.

der Wahrnehmung. Empfindung und Gefühl verhalten sich wie Qualität und Intensität zu einander, wobei in der Tat Intensität und Gefühl, wie bei Condillac, oft zusammenfallen. Die Wahrnehmung dagegen erscheint selbst, trotz ihrer immer wieder betonten Kompliziertheit, als das Primäre und Elementare im Sinne Lockes; daher wird sie häufig der blossen Empfindung gleichgesetzt (perception = sensation). Denn wo es auch aus Ampères Beispielen unverkennbar ist, dass es sich um eine blosse Assoziation von Empfindung und Gefühl handelt, sind diese simultan, unmittelbar und notwendig und im relativen Gegensatz zu komplizierteren, sukzessiven und, wie Ampère sie nennt, zufälligen Assoziationen (associations fortuites) von blossen Ideen, gewissermassen auch selbst elementar.

Empfindung und Gefühl sind übrigens bei Ampère keine eindeutig bestimmten Begriffe. Besonders ist der Begriff des Gefühls ein vieldeutiger. Erstens sind Gefühle hier gewissermassen — im Sinne Kant's — alle unmittelbaren subjektiven „Modifikationen der Seele", bevor die Aktivität der Seele sie zu Wahrnehmungen umgeformt hat (affections). Zweitens aber ist das Gefühl oft, wie gesagt, identisch mit der Intensität, ist bloss eine freilich sehr unbestimmte Seite oder ein Teil der Wahrnehmung (partie affective). Und endlich hat das Gefühl als eigentliches, selbständiges Element auch die allein richtige Bedeutung (sentiments).[11]

Hier hat es Ampère in der Tat mit einem der schwierigsten psychologisch-erkenntnistheoretischen Probleme zu tun: Was ist das Primäre und Elementare, was das Allgemeine und Normale des Bewusstseins? Diese Frage hat Ampère einmal sehr einfach und scheinbar sehr einleuchtend beantwortet. Die Empfindung und Gefühle kommen in unendlich vielen Variationen vor; dennoch aber haben, wie Ampère sagt, die „Gewohnheiten des Lebens" die Ueber-

11. Vgl. dazu Ph. de deux Ampère p. 236f. und 340.

zeugung geliefert, dass das, was im Bewusstsein „stets gegenwärtig" ist, darin ursprünglich ist (y était primitivement), während alles andere allmählich erworben ist.[12] Zwar ist diese Stelle nur als eine methodologische Regel zu betrachten; aber doch hat sie gerade als solche für Ampère eine grosse Bedeutung, indem sie ihn, wie wir sehen werden, zu einer tiefen Analyse und scharfsinnigen Erklärung der sinnlichen Erkenntnisprozesse geführt hat. Uebrigens ist jene Regel auch inhaltreicher, als sie es zu sein scheint.

Der Begriff der Gewohnheit ist ein in dieser Zeit so viel gebrauchter, und von M. de Biran and Ampère so oft missbrauchter Begriff, dass Gewohnheit zwar zunächst nur ein zweites Wort für Bewusstsein oder Erfahrung überhaupt ist; da aber dieser Begriff in erkenntnistheoretischem Sinne Hume's mit seinem weitesten popular-psychologischen Sinne zusammengeworfen wird, gewinnt „Gewohnheit" hier die Rolle eines sozusagen natürlichen, unwillkürlichen psychologischen Experiments. Ohne Wiederholung kein Bewusstsein, und nur die sehr häufige Wiederholung vermag das wahre Wesen des Bewusstseins zu offenbaren. Gewohnheit ist hier erst recht die zweite „Natur." Ist doch das Ich-Bewusstsein nur deshalb die konstanteste und bekannteste Bewusstseinserscheinung, weil sie die „gewohnteste" ist: das Ich ist hier eben par excellence ein „Element" des Bewusstseins.

Die Schwierigkeiten der Frage über die „erste" Natur des Bewusstseins, das, was im Bewusstsein „stet gegenwärtig" ist, hat Ampère nicht übersehen. Während die reine Empfindung[13] und die Gewohnheit, die überorganische Kraft und das Ich, bei M. de Biran noch Elemente im Sinne der wirklich elementaren Beiwusstseinsvorgänge sind, sind sie bei Ampère blosse Abstraktionen oder „Hypo-

12. a. a. O. p. 18.

13. „La sensation pure existe positivement dans la nature" sagt M. de Biran. Vgl. Ferraz, Phil. de Rév. 37 und 141.

thesen", wie er alles nicht unmittelbar Gegebene nennt. In diesem erkenntnistheorethischen Sinne nur redet Ampère auch selbst von einfachen Empfindungen (sensations simples), über die wir aber freilich nichts Näheres erfahren. Das ursprünglich Gegebene ist eine unbestimmte Mannigfaltigkeit, — lehrt Ampère auch in der Psychologie mit Kant — ein Chaos von blossen Affektionen, die alle Bestimmung erst in und durch die Erfahrung erhalten.[14]

Die Feinheit und Tiefe seiner Analyse bekundet Ampère vor allem auch dadurch, dass er bei diesen sich verhältnismässig leichter aufdrängenden Unterschieden nicht, wie Condillac und M. de Biran, stehen geblieben ist. Indem er diese Analyse weiter geführt hat, ist er durch seine scharfsinnigen Untersuchungen auf diesem Gebiete weit über jene beiden Denker hinaus gegangen. Im Prozess der sinnlichen Wahrnehmung nämlich hat Ampère noch zwei elementare Vorgänge unterschieden. Denn auch der einfachste Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung geht, auch für das Tier nicht, in jenen beiden Elementen auf, ist damit nicht erschöpft. Es handelt sich hier für Ampère noch nicht um die Erklärung jener Vorgänge durch Assoziationsprozesse, — die eigentlichen Assoziationen hat er den Tieren ausdrücklich abgesprochen[15] — sondern nur um die notwendig vorauszusetzenden elementaren Erscheinungen des Bewusstseins oder, wie Ampère sagt, um das „erste System des Verstandes". Diese Phänomene des ersten Systems (phénomènes du premier système de l'entendement) sind neben den uns schon bekannten représentation (Intuition) und affection, auch

14. Uebrigens ist die eindeutige und endgültige Meinung Ampères auch hier kaum festzustellen, da die Begriffe der Empfindung und der Affektion an grosser Unbestimmtheit leiden.

In welchem Sinne aber diese als Elemente zu betrachten sind, haben wir schon gesehen.

15. a. a. O. p. 207.

noch die „contuition“ und die „réaction“.[16] Jedes folgende Element setzt hier das vorige voraus, dennoch sind sie alle ursprünglich in dem Sinne, dass sie nicht Entwicklungsprodukte, sondern Teile und Bedingungen des psychischen Mechanismus sind.

Nun wollen wir die beiden „Elemente“ näher zu bestimmen versuchen. Was ist die Kontuition? Kontuition bedeutet den zusammenfassenden Blick des Geistes, das Zusammenschauen; es ist die intellektuelle Anschauung, auch Synthetopsie genannt, mit der wir als solcher besonders in der Erkenntnistheorie Ampères zu tun haben werden. Kontuition aber bedeutet nicht nur die Funktion des Geistes, sondern vor allem auch den Inhalt, der durch dieselbe zustande kommt, das Produkt desselben, nämlich die Raumanschauung, die hier daher auch sinnliche Kontuition (contuition sensitive) genannt wird. In Wirklichkeit gibt es nichts Einfaches, keine isolierten Elemente; jedes Element ist, sagt Ampère, notwendig mit anderen koordiniert (l'élément nait et est coordonné tout à la fois).[17] Jede Sinneswahrnehmung ist notwendig „zusammengesetzt mit der Form der Ausdehnung“; jeder kommt irgend eine räumliche Beschaffenheit zu.[18]

Die Raumanschauung ist durchaus elementar im Sinne Kants.[19] Sie ist eine „Koordination“ der Elemente, eine Assoziation durch das Nebeneinander (association par juxtaposition);[20] aber sie ist doch keine eigentliche Assoziation; sie ist eine unmittelbare, simultane, organische Assoziation (association organique), und im Gegensatz zur zufälligen

16. a. a. O. p. 212.

17. a. a. O. p. 283.

18. Es handelt sich hier überall zunächst um die äussere Sinneswahrnehmung. Daher redet Ampère auch einfach von „représentations étendues“ a. a. O. p. 301 und 316.

19. a. a. O. p. 258 und 283.

20. a. a. O. p. 194.

Assoziation selbst doch eine elementare.[21] Die Raumanschauung ist das unmittelbare Resultat der ausgedehnten Organisation" des Auges oder der Haut: ein Resultat des Nebeneinander der erregten Netzhaut- oder Hautpunkte; dieses ist ihr genügender Erklärungsgrund.[22]

Ampère ist auch in Bezug auf die dreidimensionale Raumanschauung unverkennbar, mag das auch nur durch eine psychologische Interpretation des Kantschen Apriorismus bedingt sein, ein Nativist, und wenn oft auch bei ihm, wie bei M. de Biran die dreidimensionalen Raumvorstellungen doch die „Widerstände" und die Bewegung voraussetzen, so handelt es sich dann um kompliziertere Erkenntnisprozesse, die gewiss erfahrungsmässig sind.

Die Raumanschauung ist nicht die einzige Form der sensitiven Kontuition. Manchmal scheint es, als ob auch die Erscheinungen des psychischen Kontrastes, ebenso wie das, was man Gestaltqualitäten genannt hat, dahin gehörten. Doch fehlt es an unzweideutigen Stellen, die das bestätigten. Jedenfalls aber ist die Kontuition der weitere Begriff; die Raumanschauung ist nur eine, wenn auch die wichtigste Form derselben.

Wenn die sensitive Kontuition gewissermassen nur mit den repräsentativen Elementen der Wahrnehmung in Zusammenhang steht, entspricht mehr den affektiven Elementen, das „vierte Phänomen des ersten Systems des Verstandes." Durch die Gefühlselemente einer Wahrnehmung nämlich wird notwendig irgend eine Reaktion des Bewusstseins erregt und bestimmt. Diese Reaktion ist eine instinktive Bewegung (mouvement instinctif) oder eine unwillkürliche Anstrengung (effort involontaire) des Bewusstseins, die uns zu einer Wahrnehmung hinzieht oder von ihr ab-

21. a. a. O. p. 241.

22. „Nous découvrons la raison explicative dans la juxtaposition des points de la rétine impressionnés." Vgl. a. a. O. p. 311.

stösst, je nachdem die letztere in uns Lust- oder Unlustgefühle hervorruft.[23]

Die vier elementaren Erscheinungen, die in den Prozessen der Sinneswahrnehmung vorkommen, sind jedoch, wie wir schon oben gesehen haben, für dieselben nicht gleich wesentlich. Scheinbar nur, oder doch jedenfalls am seltensten kann das repräsentative Element fehlen; dagegen sind die „affektiven Teile" nicht so konstant. Die Raumanschauung aber — sagt Ampère einmal — ist überhaupt nicht notwendig, denn es gibt Wahrnehmungen, wo sie fehlen kann. S. z. B. wenn bloss ein Lichtstrahl ins Auge kommt, oder wohl auch mehrere, wenn sie aber nur einen einzigen Netzhautpunkt treffen; ebenso auch bei unausgedehnten Widerständen (résistances inétendues) fehlt die Raumwahrnehmung.[24]

Was Ampère sonst über die Elemente sagt, ist kaum bemerkenswert. Ein Fragment — Ampères grösstes philosophisches überhaupt — untersucht den Wert der verschiedenen Empfindungsarten für die Entstehung der Raum-, Bewegungs- und Körpervorstellungen, indem Ampère hier

23. a. a. O. p. 213. Vgl. auch Essai sur la philosophie des sciences I, p. LVII. Die Entstehung der Empfindungen setzt notwendig die Reaktion voraus. Diese ist entweder eine organische, oder eine willkürliche (= Aufmerksamkeit). Doch hat Ampère häufig mit M. de Biran die instinktive Reaktion von der bloss organischen, „muskulären" unterschieden. Vgl. Phil. de deux Ampère p. 223.

24. a. a. O. p. 213 und 327. Dem liegt übrigens ein allgemeineres physiologisches Gesetz zu Grunde, nach welchem Empfindungen, die durch dieselben Nervenfasern ins Gehirn kommen, notwendig verschmelzen (doivent se confondre en une seule). So findet eine einzige Reaktion, nämlich die Empfindung des Violett statt, wenn zwei Impressionen, von denen die eine für sich allein die Empfindung des Rot, die andere aber die des Blau hervorbringen würde, in denselben Netzhautpunkt fallen (vgl. Essai p. LVIIII). — Umgekehrt gilt das Gesetz von der Unterscheidung der Eindrücke in verschiedenen Gehirnpunkten (la loi universelle de la distinction des impressions faites sur des points différents du cerveau); a. a. O. p. 202 u. 392 f.

in Condillacs Weise hypothetisch Wesen annimmt, die zuerst auf nur je ein Sinnesorgan, ja, eine einzige sensible Nervenfaser beschränkt sind.[25]

Was die Gefühle betrifft, so akzeptiert Ampère die Hume'sche Unterscheidung der Gefühle, die an die Sinneseindrücke und derer, die an die Erinnerungsbilder geknüpft sind. Sehr scharfsinnig hat sie Ampère dahin erweitert, dass er für verschiedene Arten oder Stufen der Bewusstseinserscheinungen oder, wie er selbst sagt, für verschiedene Existenzarten (diverses sortes d'existence) verschiedene charakteristische Gefühle annimmt. Sie gehören alle in die eine Katogorie: die distinktiven Gefühle. Die „distinktiven Gefühle" sind keine neue Art von Gefühlen. Ampère will damit nur die allgemeine Eigenschaft der Gefühle, jedesmal andere zu sein, ausdrücken. Auch hier hat er sehr scharfsinnig eine der Wahrheiten der modernen Psychologie antizipiert.[26] Auch die blossen Vorstellungen von Gefühlen rech-

25. a. a. O. p. 388—417. Schon sehr lange Zitate aus den „Eléments d'idéologie" von de Tracy geben die Richtung dieses Fragments an. Doch ist Ampère mit ihm nicht immer einverstanden; Condillac dagegen bekämpft er in der Regel schon hier. Zwar ist der „Widerstand", der aber doch nicht der blosse Druck (simple pression) des passiven Tastsinnes (toucher passiv), wie bei Condillac, ist, auch hier einer der Hauptbegriffe. Dennoch aber ist das wichtigste Ergebnis dieses Fragments gerade Ampères unzweideutige nativistische Ansicht über den Ursprung der Raumvorstellung. Wir gewinnen die Idee oder, wie Ampère sogar sagt, die Empfindung der Ausdehnung (sensation de l'étendue) durch den Gesichtssinn unabhängig vom Tastsinn und umgekehrt. Mit der Idee der Ausdehnung sind stets die der Figur und der Grösse, sind notwendig irgend eine Figur und irgend eine Grösse gegeben. Mit Vorliebe untersucht Ampère nach Condillacs Vorbild den Wert des Geruchssinnes für die Raumwahrnehmung. Doch kommt dieser so wie der Gehörssinn nur sekundär, d. h. eben nur für die erfahrungsmässigen Vorstellungen in Betracht. Dagegen kann, sagt Ampère, ein auf nur einen sensiblen Punkt oder ein unausgedehntes Organ (organe inétendu) beschränktes Individuum nur von „unausgedehnten Wesen" Ideen haben, — nicht von der Ausdehnung.

26. Um sich von der Existenz der distinktiven Gefühle zu über-

net Ampère merkwürdigerweise zu den letzteren selbst. Dann ist es gewiss wahr, dass dieses „reflektierte“ Gefühl (affection réfléchie) von dem sinnlichen (affection sensitive) so verschieden ist, dass ihre Wirkungen einander „oft absolut entgegengesetzt“ sein können.[27]

Ampère hat seine Analyse des Wahrnehmungsvorganges hiermit nicht abgeschlossen. Seine wertvollste Leistung in der Psychologie ist erst die eigentliche Erklärung der sinnlichen Erkenntnisvorgänge, d. h. die Analyse der Assoziationsprozesse, die die Empfindungen mit ihren Erinnerungsbildern eingehen. Doch werden wir davon erst in der Assoziationslehre handeln; hier dagegen wollen wir die „Phänomene des zweiten Systems des Verstandes“, die Ampère ganz modern noch immer zu den elementaren rechnet, kennen zu lernen versuchen. Das zweite System des Verstandes machen nämlich die Erinnerungsbilder aus. Die Erinnerungsbilder (images) aber sind Spuren (traces) von „primitiven Modifikationen der Seele“, die nicht aufhören, wenn ihre Ursachen (causes modifiantes) aufhören. Das Gehirn bewahrt und reproduziert „Phänomene“, die denen des ersten Systems durchaus entsprechen: alle Phänomene des ersten Systems hinterlassen Gedächtnisbilder.[28] Die Gedächtnisbilder sind einfache, aber bloss schwächere Wahr-

zeugen, genügt es, sagt Ampère, nur mit Aufmerksamkeit die Ideen zu betrachten, die wir z. B. von einem Polygon von 20 Seiten haben, je nachdem wir ein solches vor uns haben oder gehabt haben und uns demnach desselben nur zu erinnern brauchen oder aber es frei konstruieren müssen nach den Erinnerungsbildern, die wir von den Seiten und Winkeln überhaupt besitzen. Wir vermengen diese verschiedenen Gedanken (sortes de pensées) nicht. Wie könnten wir das aber, wenn diese Idee uns in diesen drei Fällen nicht in verschiedener Weise affizierte, wenn sie nicht von drei verschiedenen Gefühlen begleitet wäre. Das sind die distinktiven Gefühle („tels sont les sentiments, que je nommerai distinctifs“); a. a. O. p. 378f.

27. a. a. O. p. 354.

28. Vgl. a. a. O. p. 212 und 261.

nehmungen (intuitions). Sie werden in derselben Ordnung reproduziert, in der die Wahrnehmungen, die sie nachbilden, ursprünglich aufgetreten sind. Das nennt Ampère Commemoration und findet darin „ein allgemeines und sehr merkwürdiges Phänomen", ohne das wir keine „Gruppe" (sc. von Empfindungen) so reproduzieren könnten, wie wir sie empfunden haben.[29] Die Commemoration entspricht also gewissermassen der sinnlichen Kontuition. Den einfachen Gefühlen entsprechen auf dieser Stufe des Bewusstseins die Neigung (tendance, inclination) und die Abneigung (répugnance), die wir den Erinnerungsbildern entgegenbringen.[30] Endlich entsteht, auch wenn die Ursachen, die die instinktive Anstrengung (Reaktion) hervorrufen, nicht vorhanden sind, ein der Reaktion ähnlicher Zustand (im Gehirn), den aber dann die überorganische Kraft allmählich ganz selbständig und unmittelbar hervorzubringen fähig wird. Mit der „Geburt" dieses Phänomens beginnt eine wahre „Revolution" im Bewusstsein. Das ist das vierte Phänomen des zweiten Systems des Verstandes, mit dem zugleich das dritte System beginnt, die wichtigste Erscheinung der M. de Biran-Ampère'schen Philosophie überhaupt: die willkürliche Anstrengung.[31]

Damit haben wir alle Phänomene der „passiven" Systeme: des ersten, „sensitiven" und des zweiten, „kommemorativen" Systems kennen gelernt und jetzt wollen wir uns zum „aktiven" System wenden.[32] Wir wollen nun im Anschluss an die im Eingang dargestellte Willenslehre M. de Birans auch die Ampères kurz darstellen, insofern

29. a. a. O. p. 212.

30. a. a. O. p. 212. Vielleicht fallen diese Gefühle mit den oben erwähnten „affections réfléchies" zusammen.

31. a. a. O. p. 213.

32. a. a. O. p. 132 und 237. Uebrigens kommen wir zum Schluss unserer Darstellung der Psychologie Ampères auf diese Klassifikationsversuche zurück.

sie von jener Lehre bei M. de Biran abweicht, und d. h. Ampères Kritik der Willenslehre M. de Birans darstellen. Die Bedenken, die Ampère gerade gegen die Hauptpunkte der M. de Biranschen Willenslehre erhebt, sind in der Tat oft so treffend, dass sie berücksichtigt zu werden verdienen.

b) Der Wille und das Ich.

Die Widersprüche in M. de Birans Analyse der Willenserscheinungen waren durch die tatsächlichen Schwierigkeiten in jenen sehr komplizierten, von M. de Biran zum Ausgangspunkt seiner psychologischen Untersuchungen gewählten Erscheinungen bedingt. Das Bewusstsein der Willensanstrengung ist bei den Vorgängen der willkürlichen Bewegungen in der Tat so intim mit den Muskelempfindungen (= Anstrengungsempfindungen) verbunden, dass sie kaum zu unterscheiden sind, wenn sie anders überhaupt unterschieden werden können. Die psychischen Verhältnisse aber, die die willkürlichen Bewegungen begleiten und allein möglich machen, modifizieren ohne Zweifel jedesmal auch die Empfindungen solcher Bewegungen derart wenigstens, dass sie von denen, durch die die unwillkürlichen Bewegungen zum Bewusstsein kommen, oder kommen können, sehr wohl unterschieden werden.[1]

Hat ja doch schon die verschiedene Verteilung der

1. Daher lässt auch M. de Biran eigentlich nur die willkürlichen Bewegungen von einer Widerstandsempfindung, die unwillkürlichen dagegen nur von einer einfachen, nicht näher bestimmten Muskelempfindung begleitet werden. Die letztere fällt daher oft mit der von ihr sonst als eine noch tiefere Stufe unterschiedenen „contraction musculaire“ zusammen, die, wie es scheint, überhaupt nicht, auch nicht in der Empfindung zum Bewusstsein kommt. Vgl. Oeuvres phil. éd. V. Cousin, Tome II, p. 199f.

Auch Ampère kennt diese „contractions musculaires“ und führt dafür ein merkwürdiges Beispiel an, nämlich die Blässe (pâleur). Vgl. Ph. de deux A. p. 223.

Aufmerksamkeit einen Einfluss auf jene Unterschiede; jedenfalls aber sind mannigfaltige qualitative Unterschiede der Muskelempfindungen — darin hat Biran Recht — überhaupt nicht zu leugnen.[2]

Nun ist die Willensanstrengung auch bei M. de Biran zwar zunächst nur das Gefühl des Willens selbst oder, um mit ihm zu reden, die „willkürlich gewordene Empfindung der Bewegung" oder vielmehr der Anstrengung.[3] Doch sind wir uns dieser Anstrengung, lehrt Biran, als einer von einer besonderen, rein innerlichen, zentralen Kraft herstammenden bewusst; einer Kraft, die als Korrelatum, ja, als Substratum zu den Muskelempfindungen nicht nur gedacht, sondern gewissermassen, wie wir gesehen haben, auch selbst erkannt wird. Die Willenskraft ist eben keine blosse Summe oder Assoziation von Muskelempfindungen und lässt sich in eine solche nicht auflösen. Nichtsdestoweniger hat sich gerade M. de Biran selbst beinahe in der Regel der Verwechselung der Willensanstrengung mit den Muskelempfindungen, ja, speziell sogar — was übrigens durch seinen Ausgangspunkt, die Erscheinungen der willkürlichen Bewegung bedingt war, — mit den Bewegungsempfindungen schuldig gemacht. Das findet besonders darin seinen Ausdruck, dass bei M. de Biran ebenso häufig von Empfindungen der Willensanstrengung (sensations de l'effort voulu) einerseits die Rede ist,

2. Der erkenntnistheoretische Gebrauch oder vielmehr Missbrauch dieser psychologischen Tatsache hat den Begriff der Muskel- resp. der Widerstandsempfindung zu einem so elastischen gemacht, dass derselbe freilich schliesslich auch ohne weiteres fähig wird, zum Nicht-Ich zu führen. Denn abgesehen davon, dass M. de Biran und Ampère Empfindung und „Idee" vermengen, wird jener Begriff auch sonst je nach dem Bedürfnis jedesmal anders determiniert. So ist die „résistance" bald „organique" oder „vivante", bald „extérieure" und als solche wieder „inétendue" oder „étendue". Und man wundert sich nicht, wenn sie auf einmal „résistance nouménique" genannt wird.

3. Vgl. den schon oben zitierten charakteristischen Brief M. de Birans an de Tracy. Ferraz, Phil. de rév. p. 36.

wie andererseits von den Gefühlen der Bewegung oder der Kraft, wobei die ersteren so gut wie die letzteren mit den Muskelempfindungen zusammenfallen.[4] Ist so die Willensanstrengung identisch mit der Anstrengungsempfindung, so sind die Muskelempfindungen schliesslich die Grundelemente des Willensvorganges selbst. Wenn man sie aber doch unterscheiden wollte, so musste die Willensanstrengung unvermeidlich schon mit dem Ich-Bewusstsein selbst gleichgesetzt werden.[5]

Gerade dagegen hat nun Ampère in erster Linie seine Angriffe gerichtet und die beiden Erscheinungen, Willensanstrengung und Muskelempfindung, streng unterschieden wissen wollen. In einem Brief an Biran (1805) betitelt „sur le phénomène de l'effort" schreibt Ampère dem Freunde folgendes: „Sie vermengen das Gefühl der Anstrengung und die Muskelempfindung; für mich sind das zwei absolut verschiedene Dinge." Denn wenn ich meinen Arm bewege, lokalisiere ich die Muskelempfindung im Arm, das Gefühl

4. Es ist nicht zu vergessen, dass der effort voulu doch nur die „muskuläre" Anstrengung, die wir willkürlich hervorbringen, ist. Vgl. Phil. de deux A. p. V. Der einzige Unterschied ist also nur der, dass die muskuläre Anstrengung willkürlich oder unwillkürlich sein kann. Doch scheint es manchmal, als ob man neben der Empfindung der Anstrengung (Muskelempfindung) das Gefühl oder das Bewusstsein der Willensanstrengung (Erscheinung der überorganischen Kraft) unterscheiden müsste. Ob sie aber in der Tat zwei verschiedene Anstrengungen sind — Empfindung und Gefühl sind, besonders hier, sehr unsichere Kriterien — weiss man nicht. Jedenfalls ist die Anstrengung der Muskeln das einzige Mass auch für die des Willens.

5. Alle diese Widersprüche des effort voulu sind bedingt durch M. de Birans Ausgangsgebiet, die willkürlichen Bewegungen, indem M. de Biran hier eine gewaltsame Verbindung heterogener Dinge, nämlich der organischen und der „überorganischen" versucht; denn abgesehen von der Unbestimmtheit des effort voulu stellt sich die Sache ziemlich einfach dar: die niederen Willenserscheinungen gehen in Muskelempfindungen auf, die höheren dagegen sind ein Produkt der überorganischen Kraft.

der Anstrengung dagegen im Gehirn. Denn was ist die Willensanstrengung? „Es ist diese ganz innerliche und rein zerebrale oder, wenn Sie wollen, reflektierte Impression, hervorgebracht im Nervenfluidum durch die überorganische Kraft — und nicht durch den Nervus brachialis —, die das Ich konstituiert.“[6] Auch für Ampère sind also das Ich-Gefühl und das Gefühl der Willensanstrengung identisch. Aber es handelt sich eben, betont Ampère mit Recht, um ein Gefühl, das von den Empfindungen durchaus verschieden ist, indem es — wie wohl alle Gefühle — eine „Impression der überorganischen Kraft“ selbst ist. Die Willensanstrengung ist von den Muskelempfindungen so sehr verschieden, lehrt Ampère weiter, dass die letzteren gewiss auch ein Kind empfindet, wenn man seinen Arm rüttelt, auch wenn es noch keine willkürlichen Handlungen ausüben kann (avant qu'il eût agi) und folglich — die Indentität des Ich-Gefühls mit dem der Willensanstrengung vorausgesetzt — auch kein Ich-Gefühl hat (sans le Moi).[7] Insofern also ist die Muskelempfindung von der Willensanstrengung ebenso zu unterscheiden, wie alle anderen Empfindungen. Gleichwohl aber sind diese beiden Empfindungen in einem intimeren Verhältnis als alle anderen, insofern nämlich, als man zwischen ihnen, obgleich sie nach Ampère auseinanderfallen, das Verhältnis der Kausalität „wahrnimmt.“

Dementsprechend hat Ampère, wie wir gesehen haben, unter Humes und Kants Einfluss die Kausalitätslehre M. de Birans dahin modifiziert, dass Ursache und Wirkung bei ihm nicht zusammenfallen, sondern als eine Suksession gedacht werden.

Das Gefühl der Willensanstrengung, und das ist das

6. a. a. O. p. 201f.
7. a. a. O.

Ich-Gefühl selbst, ist, sagt Ampère, im Wachzustand zwar permanent, aber gerade daher wird es uns so vertraut, dass wir uns seiner kaum bewusst sind, wenn wir keine besondere Aufmerksamkeit auf dasselbe richten. Demnach hat M. de Biran nicht Recht — bemerkt Ampère fein — wenn er meint, dass die „Permanenz des Ich" auch eine „permanent empfundene Anstrengung" voraussetze: es genügt, dass die letztere eine Spur, ein Gedächtnisbild hinterlässt, das uns wegen seines häufigen Aktuellwerdens sehr vertraut wird. Nur so kann es erklärt werden, dass das Ich-Bewusstsein im Schlaf verloren geht.[8]

Der wichtigste Punkt aber, an dem Ampère mit vollem Recht M. de Birans Lehre angegriffen hat, betrifft die Entstehung und die Entwickelung des Willens, bezw. der Willensanstrengung. Zwar sind auch bei Ampère das Bewusstsein „vor dem Ich" oder „ohne das Ich" und das entwickelte Selbstbewusstsein oder, was hier beinahe dasselbe ist, das Empfinden und das Wollen zwei getrennte Welten, so dass Ampère einmal die Frage aufwirft, ob für jene beiden Fähigkeiten vielleicht nicht auch zwei Substrate anzunehmen sind?[9] Doch sind die beiden bei Ampère vollkommen gleichwertig und er hat sozusagen in die einseitige voluntaristische Welt M. de Birans auch die des Verstandes eingeführt, indem er die Willenserscheinungen nicht, wie Biran, isoliert und auch durchaus nicht, wie jener, den übrigen Erscheinungen gegenüber überschätzt.[10] Der Wille und der Verstand stehen in fortwährender Wechselwirkung und vervollkommnen sich erst durch dieselbe und gleichzeitig.[11] Man darf also daher die Willensvorgänge nicht so unvermittelt entstehen lassen,

8. a. a. O.

9. a. a. O. p. 219.

10. Vgl. Adam, c. o. p. 177 u. St. Beuve a. a. O. p. 414. M. de Biran hat selbst das Ich in zwei von einander getrennte aufgelöst. Er unterscheidet nämlich das „Moi acteur" vom „Moi spectateur". Vgl. Ferraz Etudes Tome III, p. 82.

wie es M. de Biran getan hat, wenn er dieselben auch aus bloss organischen Verhältnissen (circonstances organiques — d. h. aus Muskelempfindungen — abzuleiten sucht. Denn der Willensanstrengung gehen sehr mannigfaltige und komplizierte intellektuelle Verhältnisse (circonstances intellectuelles) voraus, und diese sind, sagt Ampère seinem Freunde, für die Entstehung jener Anstrengung „mindestens ebenso wichtig, und ebenso notwendig, wie die organischen Verhältnisse."[12]

Ampère selbst unterscheidet hier drei Stufen des Bewusstseins. Erstens gibt es rein physiologische Vorgänge im Gehirn und in den Sinnesorganen, die die Seele überhaupt nicht afizieren oder, wie Ampère sagt, modifizieren (sans que l'âme en fût nullement modifiée). Die zweite Stufe ist die des tierischen Bewusstseins, eine Stufe, wo es schon deutlich unterschiedene und koordinierte Vorstellungen (images distinctes et coordonnées), obgleich noch keine Willens- oder richtiger Willkürhandlungen und — par conséquent, sagt Ampère — kein Ich-Gefühl geben kann.[13] M. de Biran aber hat diese Stufe nicht beachtet und mit Unrecht die willkürliche Anstrengung, mit der die dritte Stufe beginnt, aus der ersten, den organischen Verhältnissen hervorgehen lassen, die doch so evident, wie Ampère sagt, für sich allein ungenügend sind. Abgesehen aber von seinem schätzenswerten Versuch, durch die intellektuellen Verhältnisse jene beiden extremen Stufen zu verbinden, hat sie gewiss auch Ampère selbst nicht zum mindesten einander näher zu bringen vermocht. So bleiben sie schliesslich auch

11. „Les deux systèmes de la volonté et de l'entendement réagissent continuellement l'un sur l'autre, et ne se développent même que par cette réaction mutuelle". Vgl. Phil. de deux A. p. 168. Denn „comment agirait-on sans connaître? Et quelles seraient les connaissances dans un être qui ne réagirait point sur les impressions qu'il recevrait?" a. a. O. p. 221.

12. a. a. O. p. 199.

13. a. a. O. p. 197 f.

für Ampère durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Denn wusste einerseits Ampère selbst schon diesen Zusammenhang der intellektuellen mit den organischen Verhältnissen nicht näher zu bestimmen, so ist das „Ueberorganische" andererseits, darf man wohl sagen, gleich unvermittelt in Bezug auf die einen wie die anderen Verhältnisse geblieben.

Den Tieren werden nicht nur alle sukzessiven Assoziationen, sondern selbst die räumlichen Vorstellungen, weil auch diese die willkürlichen Bewegungen voraussetzen, abgesprochen. Denn nicht zu diesen, sondern nur zu instinktiven und höchstens zu „spontanen" Handlungen sind die Tiere fähig, d. h. zu solchen, die — selbst eine Uebergangsstufe zwischen den unwillkürlichen und willkürlichen — zwar schon durch Gefühle, aber auch nur durch solche, unmittelbar bestimmt werden.[14] Sehr scharfsinnig bemerkt Ampère auch hier, dass man das Bewusstsein der gewollten Anstrengung, d. h. das Ich-Bewusstsein, schon deshalb nicht unvermittelt mit M. de Biran entstehen lassen darf, um dasselbe nicht entweder auch den Tieren zuerkennen oder aber, im entgegengesetzten Falle, die Tiere nicht mit Descartes zu blossen Maschinen herabsetzen zu müssen.[15]

Die weiteren Ausführungen Ampères über das Bewusstsein des Willens (worin hier schliesslich der Wille selbst aufgeht) und das Ich folgen ganz der Lehre M. de Birans. Insofern sind auch die Untersuchungen über die Aufmerksamkeit kaum der Beachtung wert. Interessant ist nur Ampères Versuch — seine, wie er selbst meint, originelle „Theorie" — die Tatsache des Sichselbstvergessens bei der Konzentration der Aufmerksamkeit auf irgend einen Gegenstand zu erklären. Wenn es sich nämlich um eine rein innerliche Wirkung (action purement cérébrale) der überorganischen Kraft, also um die Aufmerksamkeit handelt,

14. a. a. O. p. 224.
15. a. a. O. p. 98ff., 215.

dann fällt diese in denselben „Punkt" des Gehirns mit dem durch den Nerven geleiteten Sinneseindruck, und diese beiden „Impressionen" müssen dann nach dem uns schon bekannten allgemeinen physiologischen Gesetz sich in eine einzige vereinigen, — eine Tatsache, die Condillac so einfach aus der Enge des Bewusstseins erklärt hatte.[16] Mit besonderer Vorliebe, die dem Naturforscher verzeihlich ist, hat Ampère die Bewusstseinserscheinungen überall, besonders in seiner ersten Schrift, auch physiologisch zu erklären gesucht. Nach Hartleys Vorgang hat er auch die Assoziationsvorgänge nur als subjektive Begleiterscheinungen hypothetischer Nervenprozesse — die „Gehirnmolekeln" (molécules cérébrales) und die Assoziationsfasern sind die Hauptbegriffe in allen physiologischen „Hypothesen" Ampères — aufgefasst.[17] Während aber Ampère über die physiologischen Vorstellungen seiner Zeit begreiflicherweise nicht einen Schritt hinaus geht, hat er auf dem rein psychologischen Gebiete der Assoziationserscheinungen, zu deren Darstellung wir nun übergehen wollen, nicht Unbedeutendes geleistet.

c) Die Lehre von den Assoziationen.

Die Assoziationserscheinungen hat Ampère, wie M. de Biran, über den er hier übrigens hinausgeht, einerseits mit Hartley physiologisch zu fundieren, andererseits mit Hume erkenntnistheoretisch zu verwerten gesucht. Die Assoziationen im weitesten psychologisch-erkenntnistheoretischen Sinne nennt Ampère Koordinationen und das sind

16. a. a. O. p. 202. — Vgl. Condillac Ueb. d. Empf. S. 34.

17. Vgl. dazu a. a. O. p. 381 f. Nicht ohne Interesse ist Ampères Vorstellung vom Ursprung der Gefühle aus physiologischen Verhältnissen. Wenn man, sagt Ampère, unsere „intellektuellen Modifikationen" als das Resultat der verschiedenen Bewegungen der Gehirnfasern betrachtet, so kann man sich die „Ideen" als verursacht durch die Natur solcher Bewegungen, die Gefühle dagegen als die Wirkung des Intensitätsgrades der Bewegung oder ihrer Geschwindigkeit, ihrer Richtung etc. (comme l'effet du degré d'intensité, et des autres circonstances accessoires de ce mouvement, sa vitesse, sa direction etc.) denken.

„alle möglichen Arten, auf die die Elemente verbunden werden können."[1] Die Koordinationen für sich betrachtet sind selbst nur Produkte der Abstraktion, denn in Wirklichkeit sind sie mit den Elementen notwendig zugleich gegeben: das Gegenstück zu der Wahrheit, dass isolierte, unkoordinierte Elemente nicht denkbar sind. Das gilt wenigstens für die unmittelbaren Koordinationen, zu denen auch die Urteile gehören.[2] Der Begriff der Koordination leidet freilich an grosser Unbestimmtheit und wird von Ampère selbst, wie wir in der Folge sehen werden, in einem vorwiegend erkenntnistheoretischen Sinne verwertet.

Dagegen hat Ampère die Assoziationserscheinungen auch rein psychologisch zu untersuchen verstanden, d. h., er hat die Entstehung derselben zu erklären versucht und durch seine tiefe Analyse derselben in der Tat manches wertvolle Resultat zu Tage gefördert. Die meisten weniger originellen Unterscheidungen Ampères haben wir schon kennen gelernt. So vor allem die simultanen, organischen Assoziationen; so auch die rein mechanischen sukzessiven, von Ampère Commemorationen genannten Assoziationsvorgänge, die ihrerseits zu zufälligen und willkürlichen Assoziationen im Gegensatz stehen, den „Permutationen" und „Kombinationen", welch letztere oft mit Urteilen zusammenfallen, während die ersteren sehr häufig auch unwillkürlich entstehen.[3]

Gewissermassen das Bindeglied zwischen diesen einander beinahe entgegengesetzten Assoziationsarten bilden die berühmten Konkretionen, die fast regelmässig auch Gewohnheitskonkretionen (concrétions d'habitude) genannten Assoziationserscheinungen.[4]

1. a. a. O. p. 280.
2. a. a O. p. 283 f.
3. a. a. O. p. 254.
4. Vgl. Essai sur la phil. des sciences, Tome I, p. LII. Nicht ohne Interesse ist es zu bemerken, dass Ampère selbst hier Laplace erwähnt als denjenigen, der ihn durch einen diesbezüglichen Vortrag im

Die Konkretionen sind, wie es schon ihr Name andeutet, die sehr festen Assoziationen, die die unmittelbar gegebenen Bewusstseinserscheinungen, vor allem freilich die Empfindungen (impressions ou sensations actuelles) mit den Erinnerungsbildern einer ähnlichen früheren Wahrnehmung oder Empfindung (images d'une sensation passée semblable) eingehen.[5] Die Konkretionen sind simultane Assoziationen, denn die „Bilder" früherer Empfindungen werden mit den unmittelbar gegebenen gleichzeitig reproduziert (par la répétition simultanée) und mit ihnen assoziiert.[6] Dabei werden sich die unmittelbar gegebenen Elemente mit denen früherer Eindrücke um so fester verbinden, je häufiger eine Wahrnehmung ist: daher hält man die Gewohnheitskonkretionen, sagt Ampère, in der Regel für „primitive" Phänomene.[7]

Zum Ausgangspunkt seiner Analyse dient dem Physiker eine einfache Gesichtswahrnehmung, wo Ampère aus der Vergleichung einer unmittelbar gegebenen mit einer ihr ähnlichen früheren Wahrnehmung auf das „Phänomen der Konkretion" schliesst. Setzen wir nämlich voraus, sagt Ampère, wir nähmen einen Baum und unter demselben ein Tier wahr; setzen wir ferner voraus, wir bekämen kurze Zeit danach nur den Baum zu sehen. Was ergibt sich nun aus der Vergleichung der beiden Fälle? Statt einer ganz neuen Reaktion (sc. der Seele) auf den Baum im zweiten Falle, wird in Folge

---

„Institut" zuerst auf diese in der Tat originellen und wertvollen Untersuchungen aufmerksam gemacht hat. Vgl. Phil. de deux A. p. 318; auch Adam o. c. p. 174.

5. Vgl. Essai p. LIX und Phil. de deux A. p. 36 und 258.

6. a. a. O. p. 258.

7. a. a. O. p. 316. — Während auch Ampère seine Konkretionen mit seiner Zeit freilich noch als Assoziationen von Empfindungen mit ihren unveränderlichen Erinnerungsbildern betrachtet, so ist er doch manchmal scharfsinnig genug, um nicht eine bestimmte Einzelvorstellung, sondern die „Erfahrungen des ganzen Lebens", d. h. also alle früheren Wahrnehmungen als bei dem Vorgang der Konkretion mitwirkend zu denken. a. a. O.

der Gewöhnung des Gehirns (l'habitude acquise par le cerveau) diejenige Reaktion reproduziert, die uns das erste Mal den Baum mit dem Tier darunter vorgeführt hat, und wir werden folglich wieder die beiden Vorstellungen des Baumes und des Tieres haben, und zwar die unmittelbare Wahrnehmung des Baumes und die reproduzierte Vorstellung des Tieres.

Nun scheint es aber, dass wir neben dem unmittelbaren Eindruck (impression) des Baumes und dem Erinnerungsbild des Tieres auch noch eine zweite Vorstellung des Baumes, nämlich das Erinnerungsbild des früheren Eindrucks des Baumes haben müssten. Das ist jedoch nicht der Fall. Wir haben tatsächlich, wie die Erfahrung zeigt, nur die unmittelbar gegebene Wahrnehmung des Baumes und die Erinnerungsvorstellung des Tieres. Das ist aber nur so zu erklären, dass es eine von der früheren, „reproduzierten" Reaktion verschiedene, neue Reaktion auf den unmittelbaren Eindruck des Baumes nicht gibt, vielmehr fallen die beiden vollständig zusammen. Daraus ergibt sich, dass auch die „Empfindung" des Baumes mit dem „Bilde" (image) desselben sich zu einem einzigen „Phänomen" verbinden muss.[8]

Die Konkretionen hat Ampère leider nicht immer eindeutig bestimmt, und besonders gegen Urteilsakte nicht deutlich abgegrenzt.[9] Redet doch Ampère selbst manchmal von Gewohnheitsurteilen oder einfach „Gewohnheiten", statt von Konkretionen. Und mit Recht. Denn er hat manchmal für die Konkretionserscheinungen Beispiele angeführt, die, wenn sie keine Urteile sind, doch sicher keine Konkretionen

8. Vgl. Essai, p. LVIII f. „C'est parce qu'il y a une réaction unique que l'image et la sensation de l'arbre se confondent en un seul phénomène".

9. Daher hat man Ampères Konkretionen manchmal durchaus falsch aufgefasst, wie z. B. Al. Bertrand (in Psychologie de l'effort). Vgl. Höffding, o. c. p. 338.

in Ampères neuem, besserem und seiner Absicht auch allein entsprechendem Sinne dieses Begriffs. So ist die „Kombination" der Farben (d. h. der „phänomenalen" Ausdehnung mit den Widerständen) eine Konkretion, aus der die „reale", man möchte sagen, die materiale Ausdehnung resultiert.[10] Eine Konkretion ist auch die „Union" der Worte mit den dadurch benannten Dingen,[11] und das ist schliesslich die Assoziation aller Zeichen überhaupt mit den durch dieselben bezeichneten Dingen, den Ursachen der Zeichen. (causes signifiantes).[12]

Gleichwohl aber ist schon hier, wo von den Konkretionen der „Zeichen" mit den „Ursachen" derselben die Rede ist, trotz so unpassender Ausdrucksweise Ampères, oft eine in der Tat originelle Auffassung nicht zu verkennen, umsomehr, als Ampère manches Beispiel, wenn und wo es sich nur um Assoziationsprozesse und nicht um Erkenntnisakte handelt, auch glücklicher zu wählen und zu formulieren verstanden hat. Es sind das Beispiele für Erscheinungen, wo das neu entdeckte „Phänomen" viel klarer zu Tage liegt, indem man hier die durch den unmittelbaren Sinneseindruck in uns angeregte Vorstellung vom Eindruck selbst viel leichter unterscheiden kann und es Ampère in erster Linie auf die Beschreibung dieser psychologischen Tatsache

10. a. a. O. p. 315f. Selbst die Assoziation der Töne mit den Widerständen ist eine, wenn auch freilich nicht so feste Konkretion, wie die der Farben und Widerstände. Immerhin aber sind, meint Ampère, infolge solcher Konkretionen auch die Töne sichere Zeichen der Dinge oder der „totalen" Konkretionen. So lässt uns das blosse Brüllen des Löwen diesen selbst, also sozusagen den ganzen Löwen erwarten, a. a. O. p. 317.

11. So denkt der Bauer, dass das Wort Eisen z. B. notwendigerweise dieses Metall bezeichnet. Und wie viele Philosophen würden ebenso denken, meint Ampère, wenn es auf der Welt nur eine Sprache gäbe. a. a. O. — Vgl. übrigens Husserl, Log. Unters. II, 29 (§ 4), wo ein ähnlicher Gedanke anklingt.

12. a. a. O.

selbst, nicht aber wie in dem erstgenannten Beispiel auf ihre physiologische Erklärung ankommt.

So gibt es im Gebiete des Gesichtssinnes Erscheinungen, die nur aus der Wirkung der Konkretionen zu erklären sind. Es sind das gewisse imaginäre Tiefenvorstellungen, die besonders an den Einflüssen der malerischen Perspektive zu beobachten sind. Ein Gemälde, das tatsächlich nur eine mit verschiedenen Farben bedeckte Fläche ist, erscheint uns, sagt Ampère, in einer Ebene gezeichnete Rhomben als Würfel den Impressionen der Farben die „Ideen" der Formen verbinden.[13] Nur in diesem Sinne nennt Ampère die Farben die Zeichen der Formen. Man kann sich übrigens auch durch einfache Experimente davon überzeugen. So können wir, sagt Ampère, in einer Ebene gezeichnete Rhomben als Würfel und zwar je nach der Richtung der Einbildungskraft,[14] als erhaben oder als vertieft sehen. So erscheinen uns auf ebener Fläche gezogene Parallelen, deren Enden mit Kreisbogen verbunden sind, als Falten eines Vorhanges.[15]

Die treffendsten Beispiele Ampères sind aber die nur unter der Mitwirkung von Konkretionen zustande kommenden Gehörsvorstellungen. Hier hat sich Ampère zu einer wertvollen prinzipiellen Auffassung, zu einer ganz modernen Erklärung der sinnlichen Erkennungsprozesse emporgehoben. Der unmittelbare Gehörseindruck, das „primitive Phänomen" ist oft undeutlich, mangelhaft und unvollständig; durch die Konkretionen aber mit früheren, „neuen Elementen", die nicht unmittelbar gegeben, sondern durch die „Gewohn-

13. Vgl. Essai p. LXI. Les idées de formes se concrétent avec les impressions, qui, sans cela, n'auraient produit que le phénomène visuel d'une surface colorée sans creux ni saillie, comme elle est réellement.

14. Im Widerspruch damit steht die einmal ausgesprochene, wohl richtigere Ansicht Ampères, dass diese Reproduktion und Konkretion vollkommen unwillkürlich ist (tout a fait indépendante de la volonté). a. a. O. p. LVIII.

15. a. a. O. p. LXI.

heiten“ reproduziert und mit dem unmittelbaren Eindruck verbunden werden, wird der letztere berichtigt, ergänzt und vervollständigt.

Bekannt und berühmt ist in dieser Beziehung besonders Ampères Beispiel von der „Opéra Italien“, ein so feines und treffendes Beispiel, dass es für sich allein ein genügendes Zeugnis von Ampères tiefem psychologischen Grübelsinn ablegt. Wir wollen hier Ampère selbst reden lassen.

„Wenn die gesungenen Worte,“ sagt Ampère, „nicht laut genug ausgesprochen sind, so empfängt der im Hintergrunde des Saales sitzende Zuhörer nur den Eindruck der Vokale und der Tonmodulationen, hört dagegen nicht die Artikulationen und erkennt folglich die Worte nicht wieder. Folgt er aber mit den Augen dem Text des Opernbüchleins, so wird er sehr deutlich dieselben Artikulationen hören, die er soeben noch nicht auffassen konnte. Im Zuhörer geht folgendes vor: Da die Buchstaben, die er vor Augen hat, sich nicht nur aus den momentanen Gesichtsempfindungen, sondern auch aus den Erinnerungsbildern der Empfindungen derselben Art, die er empfunden hat beim Erlernen des Italienisch-Lesens, zusammensetzen, — das Ansehen also der geschriebenen Worte erweckt in ihm die akkustischen Erinnerungsbilder der ausgesprochenen Worte wieder, und da diese Lauterinnerungsbilder die sehr schwachen Impressionen, die er von der Szene empfängt, in seinem Organ verstärken, so resultiert daraus das deutliche Hören (il en résulte une audition distincte).“[16]

Diese Entdeckung, die Ampère so vorsichtig zunächst nur an diesem Beispiel der „Italienischen Oper“ zu offenbaren wagt, verallgemeinert er später sehr scharfsinnig dahin, dass er dadurch das leichte Auffassen der Worte der Mutter-

16. In dieser Form und im Ganzen hat diese wichtige Stelle nur J. J. Ampère in der „introduction“ mitgeteilt. Vgl. Phil. de deux A. p. 37.

sprache erklärt. Wir verstehen am leichtesten einen Menschen, der in einer uns bekannten Sprache redet, weil der unvollständige sinnliche Eindruck durch ähnliche Elemente früherer Wahrnehmungen vervollständigt wird.[17]

Eine wichtige Erscheinung der Konkretion ist auch das eigentliche Selbstbewusstsein, oder die „Personalität" selbst; denn auch diese ist, sagt Ampère, eine Konkretion des aktuellen Ich-Gefühls (Autopsie) mit allen „vergangenen Ich-Gefühlen" (les automnesties).[18]

Eine sehr feste und sehr bedeutende Erscheinung der Assoziation ist ferner die „Union" der Autopsie mit anderen Bewusstseinserscheinungen, die Ampère „Cognition" nennt. Doch gehört die Cognition, die schon durch ihren Namen Kants Einfluss verrät, und die auch hier das Fundament aller eigentlichen Erkenntnis ist, durchaus in die aktiven Systeme des Verstandes, ist also keine blosse Assoziation.[19]

Damit haben wir das Wertvollste der Ampèreschen Assoziationslehre dargestellt. Alles Andere ist, wie wir schon eben gesagt haben, leere Konstruktion, von deren psychologischem Wert kaum die Rede sein kann, umsoweniger, als es sich schliesslich auch bei Ampère, wie in seiner ganzen Zeit, um Assoziationen von „Ideen" handelt. Statt aller

17. „Nous percevons tous les mots, qu'il prononce en raison de la concrétion qui à lieu entre les sensations présentes de sons et les images de ces-mêmes que nous avons souvent entendus." Vgl. Essai p. LIX f. Die hier gegebene Auffassung ist die beste und die richtigste, ja sozusagen die reifste. Merkwürdigerweise aber gibt Ampère selbst hier ein „Extrait" eines gewissen Dr. Roulin (erschienen in Temps, 22. Juli 1833) aus einer seiner „Leçon faite au Collège de France" einfach — in jenes Doktors Worten — wieder. Es scheint so, als ob jenes Extrakt überhaupt das einzige wäre, was von Ampères Lektion in ihrer ursprünglichen Form auch ihm selbst übrig geblieben ist.

18. Vgl. a. a. O. p. 58, auch Phil. de deux A. p. 51. „La personnalité résulte de la concrétion en un phénomène unique d'Emesthèse actuelle, sentiment du Moi, et de toutes les émesthèses passées."

19. a. a. O. p. 205.

weiteren Aufzählung der verschiedenen Assoziationsformen,[20] sowie der verschiedenen Phänomene des Bewusstseins überhaupt, wollen wir hier nur eine kurze Uebersichtstafel, die zum Glück Ampère selbst in einem langen Brief an M. de Biran gegeben hat, einfach wiedergeben. Diese Klassifikation hat nur den Vorzug, die grösste und vollständigste zu sein, obgleich sie sonst Ampère selbst unverändert beinahe nur für den einen Brief, in dem er sie eben gibt, gelten lässt: er hat solche Klassifikationsversuche mit besonderer Vorliebe immer wieder neu gemacht.[21]

Première classe.

	Déterminations	Actions.
Système intuitif ou actuel	Affections d'intuition	Actions spontanées d'intuition
„ commémoratif	Affections de commémoration	Actions spontanées de commémoration
„ volontaire	Volontés	Actions volontaires
„ créditif	Affections de croyances	Actions spontanées de croyances
„ intellectuel	Inclinations	Actions intellectuelles.

Deuxième classe.

Idées	Coordinations
Perceptions	Jugements d'intuition ou d'évidence
Souvenirs	Jugements de commémoration
Options	Préordinations
Représentations	Jugements de croyance
Conceptions	Combinaisons.

Ampère selbst hat zwar alle diese Phänomene ausführlich beschrieben und definiert, aber dabei nichts von Be-

20. So kennt Ampère neben den schon erwähnten Assoziationsarten auch eine „Agregation“ (der „Bilder“ im Traume) und „Attribution“ (das ist die Verbindung der Bewusstseinsphänomene mit Substanzen, den körperlichen oder den geistigen: daher eine objektive und eine „subjektive oder personelle“ Attribution). a. a. O. p. 258.

21. a. a. O. p. 223, auch p. 258.

deutung gesagt, was nicht schon die Namen jener Phänomene, mögen dieselben auch sonst oft in sehr verschiedenem Sinne gebraucht worden sein, angedeutet hätten. Für die Psychologie sind diese und ähnliche Klassifikationsversuche so gut wie wertlos. Uebrigens verrät schon ihr logisch-konstruktiver Charakter nur ihre Willkürlichkeit und Künstlichkeit. Findet doch Ampère, wie wir oben gesehen haben, durch die ersten Gesetze des Verstandes nicht nur die „Analogie" dieser Systeme mit den Kategorien Kants gegeben, sondern selbst die Zahl dieser Phänomene a priori bestimmt.[22] Doch ist eine wertvolle prinzipielle Ansicht Ampères, die allen derartigen Versuchen zu Grunde liegt, nicht zu verkennen. Wenn man nämlich, sagt Ampère, die wahren Elemente des Verstandes aufgefunden hat, dann muss man sie vergleichen und klassifizieren, und neue Kombinationen derselben versuchen, in die sich möglicherweise auch die noch unerklärten Tatsachen einreihen, ja, aus denen sich ganz neue, noch unbekannte Tatsachen gleichsam herauslesen, kurz, durch die sich auch die noch ungelösten Probleme eventuell erklären liessen.[23] Dann weiss Ampère selbst, dass seine Klassifikationen nicht sehr streng zu nehmen sind, da die Phänomene, wie er selbst sagt, in Wechselwirkung stehen und sich gegenseitig beeinflussen und folglich auch ihre Ordnung in den Systemen ziemlich gleichgültig ist; und Ampère würde hier wohl zugeben, dass es durchaus nicht leicht, übrigens aber auch nicht nötig ist, die Zahl und Ordnung der Phänomene des Verstandes anzugeben; jedenfalls aber dass sie keine a priori zu bestimmende ist.[24]

---

22. a. a. O. p. 267.

23. a. a. O. p. 336. Aehnlichen Gedanken werden wir auch in der Klassifikation der Wissenschaften begegnen.

24. Das sagt Ampère in der Tat auch selbst einmal. Vgl. a. a. O. p. 217.

Die häufigste Einteilung der Bewusstseinsphänomene ist die in vier Systeme, was auch in der oben gegebenen Klassifikation durch die vier Klassen der Phänomene (Déterminations, Actions, Idées, Coordinations) angedeutet ist. Dagegen fällt das in jener Klassifikation vorkommende „kreditive" System unter diesem Namen in der Regel aus, während das commemorative System sehr oft mit dem sensitiven zusammenfällt; oder aber, wenn das zweite System nicht gleich das aktive bildet, nimmt seine Stelle oft das affektive System ein. Dem aktiven folgt überall das komparative, und diesem das intellektuelle System.

Was die Benennung dieser Systeme, die ebenso wenig wie die letzteren selbst konstant ist, betrifft, so dürfte man nach den am häufigsten gebrauchten Namen diese Systeme am richtigsten in folgender Weise benennen und klassifizieren: passives (wo man als Unterabteilungen das sensitive und das affektive in erster, und das commemorative System in zweiter Ordnung unterscheiden kann), aktives (autoptisches), komparatives und (intellektuell-) intuitives System.[25] Die beiden letzteren, eigentlichen Verstandessysteme sind der Hauptgegenstand der Ampèreschen Erkenntnistheorie, zu deren Darstellung wir uns nun wenden wollen.

C) Ampères Erkenntnistheorie und Metaphysik.

a) Einleitung.

In seiner Erkenntnistheorie ist Ampère, wie wir schon oben gesagt haben, ein Schüler Kants und, wie bei Kant, sind auch bei Ampère einerseits die Resultate seiner Psychologie, andererseits auch die formallogischen Lehren eine unentbehrliche Voraussetzung für seine Erkenntnistheorie. Gewiss hier in einem nicht wenig abweichenden Sinne, aber für Ampère um so mehr, als die drei Gebiete für ihn überhaupt ohne deutliche Grenzen ineinander überfliessen. Man kann

25. a. a. O. p. 207, 216 f., 266 f.

es daher als eine ziemlich treffende Formel betrachten, wenn J. J. Ampère sagt, dass die Psychologie die Basis der Ontologie seiner Vaters, und die Logik der Weg dazu war.[1]

Jene Unbestimmtheit ist übrigens wiederum nur die Folge der gegensätzlichen und unversöhnten Standpunkte des extremen Sensualismus einer- und des intellektualistischen Voluntarismus andererseits. Sie ist besonders in der Erkenntnistheorie, und schon in ihrem Ausgangspunkt, in der Lehre vom Urteil unheilvoll. Denn schon blosse Associationen erscheinen Ampère oft als ein Urteil; andererseits aber ist ihm das Urteil ein Akt, der mit dem übrigen Seelenleben ebensowenig in Zusammenhang steht, wie alle willkürlichen Handlungen überhaupt. Nicht ohne Scharfsinn und mit Recht hat Ampère auch hier oft eine Mittelstellung einzunehmen versucht. Urteile können zwar auch ohne vorläufige Komparation durch einfache Assoziation, wie es Dégérando lehrt, oder, wie Ampère sagt, durch blosse Koordination zustande kommen.[2] Dennoch sind nicht alle Koordinationen schon Urteile, sondern Urteile sind nur gewisse unmittelbare, notwendige Koordinationsarten. Nun muss es selbstverständlich, wenn und wo es überhaupt Koordinationen gibt, notwendig irgend welche Verhältnisse zwischen den koordinierten Dingen oder Begriffen (êtres ou abstractions) geben, auf denen die Koordinationen beruhen. Auf solchen ruhen schliesslich auch alle Urteile. Im Begriff des Verhältnisses (rapport, relation), der wichtigsten Kategorie der Ampèreschen Erkenntnistheorie, seiner Theorie der Relationen, ja seiner Philosophie überhaupt, berühren sich, unterstützt durch die erwähnte Vermengung derselben, die drei Gebiete der Psychologie, der Logik, und der Erkenntnistheorie.

Was seine formale Logik betrifft, so sind ihre Lehren

1. Vgl. a. a. O. p. 155. Sa psychologie était la base de son Ontologie, et sa logique en était le chemin.

2. Vgl. a. a. O. p. 224 und 364.

so wenig originell, dass es sehr verwunderlich erscheint, wenn sie Ampère selbst neu und originell findet. In einem Brief an M. de Biran sendet Ampère dem letzteren „einige Fragmente einer neuen Logik, eines Resultates zehnjährigen Nachdenkens".[3] Von dieser Logik aber existieren auch nur jene Fragmente. Was Ampère in denselben lehrt, ist, wenn es auch für Frankreich in der Tat manches Neue enthielt, nur die Lehre Kants, höchstens ein missglückter Versuch, dieselbe zu modifizieren, wobei Ampère manche Lehren der transzendentalen Logik der formalen einverleibt, da ein Unterschied derselben für ihn nicht vorhanden ist. Von den Einzelheiten dieser logischen Untersuchungen, die in keinem direkten Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie stehen, wollen wir nur die wichtigsten mitteilen. Vor allen Dingen ist Ampère mit Locke ein eifriger Gegner der sensualistischen Identitätstheorie — so nennt Ampère Condillacs „Theorie der Zeichen"[4] —, was ja übrigens nur die Folge der Theorie der Relationen ist. Denn neben der Relation der Identität, die nicht einmal die wichtigste, geschweige aber die einzige ist, gibt es nach Ampère noch sehr viele Relationen, in deren Entdeckung der Fortschritt der Erkenntnis besteht.[5] „Real identische Ideen" aber, in Condillacs Sinne, gibt es überhaupt nicht.[6]

Eine Folge jener Theorie ist auch Ampères Lehre, dass das allgemeine und das partikulare Urteil gleich wahr und gleich ursprünglich, d. h. von einander unabhängig seien. Denn es ist nicht einzusehen, sagt Ampère, wie wir überhaupt ein allgemeines Urteil aussagen könnten, wenn

3. Vgl. a. a. O. p. 293.

4. Nach dieser Theorie besteht bekanntlich alle Erkenntnis in Gleichungen unter verschiedenen Ideen. Das Denken hat nur die Beziehungen der Identität zwischen den gegebenen, nur jedesmal verschieden bezeichneten Vorstellungsinhalten herauszustellen. Vgl. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Phil., 3. Aufl. S. 392.

5. Vgl. Phil. de deux A. p. 454.

es, wie die Empiristen lehren, auf dem partikularen beruhen würde. Umgekehrt fällen wir partikulare Urteile überall da, wo die Veranlassung dazu geboten wird, nicht nur ohne dabei an die allgemeine Wahrheit zu denken, sondern selbst da, wo eine solche überhaupt nicht möglich ist.[7] Auch hier also nur ein, wohl aber oft treffender, Vermittelungsversuch. Dem Syllogismus wird mit den englischen und französischen Empiristen auch hier jeder produktive Wert abgesprochen, und nur dessen Nützlichkeit für die Demonstration anerkannt.

Alle Urteile, das partikulare so gut wie das allgemeine, ebenso wie alle Schlüsse, alle Wahrheiten überhaupt, die logischen so gut wie die mathematischen, haben nach Ampère einen und denselben Ursprung, nämlich in der (geistigen) Anschauung. Sie sind nur verschiedene Arten der Anwendung derselben (sortes d'application d'intuition). Die Intuition ist das einzige Prinzip der Evidenz. Daher ist in jedem Urteil vom Akte des Urteils selbst, der repräsentative oder intuitive Teil dessen, worüber man eben urteilt, streng zu unterscheiden.[8] Dieser intuitive Teil aber sind stets gewisse Relationen, die zwischen den Erscheinungen oder Ideen bestehen. Alle Wahrheiten gehen also auf die Intuition dieser Relationen zurück. Diese sind eigentlich der letzte Grund aller Evidenz, die notwendigen Prämissen aller Erkenntnis, über die nicht weiter hinaus gegangen werden kann.[9] Diese Relationen werden wir später näher kennen

6. a. a. O. p. 277.

7. a. a. O. p. 293. „Moi je dis, que, dans le cas général et dans le cas particulier, il y a indépendamment l'un de l'autre la même évidence."

8. Vgl. a. a. O. p. 229.

9. a. a. O. p. 278 und 282. Merkwürdigerweise meint Ampère, er wäre der Entdecker dieser neuen Fundamente der Evidenz, daher sagt er anspruchsvoll: „un autre fondement de l'évidence auquel personne que je sache n'avait encore pensé, j'ai eu le bonheur de le découvrir". Und betreffend die „Analogie", d. h. den gleichen Ursprung

lernen; hier genügt es nur, auf ihre Aehnlichkeit mit Kants apriorischen Formen aufmerksam zu machen. Das Kantsche in Ampères Logik ist das Wertvollste in derselben. Eine wichtige Rolle spielt auch hier die Einteilung in analytische und synthetische Erkenntnisse, nicht nur analytische und synthetische Urteile, sondern besonders auch analytische und synthetische Intuition. Selbstverständlich fallen die beiden letzteren oft mit Urteilen, mit Ampères intuitiven Urteilen zusammen. Aber sie fallen oft auch nicht zusammen. Die Intuition hat Ampère, mag er sie als Funktion oder als Akt, und hier wiederum entweder als einen einzigen und einfachen (un seul acte) oder aber als einen sehr komplizierten Akt der Erkenntnis aufgefasst haben, stets vom Urteil unterschieden wissen wollen.[10] Auch das ist wiederum nur die Folge der Unbestimmtheit, die in der Auffassung des Urteils überhaupt herrscht. Die Intuition in diesem Sinne wird auch die intellektuelle Intuition genannt (wie sie nach Fichtes Vorgang auch M. de Biran gelehrt hat) und das ist der beste Beweis, dass es mit derselben hier sehr ernst gemeint ist. Eine solche Intuition ist auch hier vor allen das Ich-Bewusstsein.[11]

Die Schwierigkeiten, das Verhältnis der Intuition und des Urteils zu bestimmen, werden nur noch vergrössert durch die Hinzunahme des dritten „Aktes" der Erkenntnis, der Vergleichung (comparaison). Ampère selbst kommt es in erster Linie auf den Unterschied von Intuition und Komparation an. Die Intuition ist das „Vermögen" die Relationen wahrzunehmen (la faculté d'apercevoir des relations); sie ist ein unmittelbarer, elementarer „Akt", der dem

---

der logischen und mathematischen Wahrheiten sagt er: „Je crois être le premier qui ait vu l'origine de cette analogie reconnue empiriquement par les autres, et qui en ait reconnu le principe commun. Vgl. p. 288 f.

10. Vgl. a. a. O. p. 281 ff., besonders p. 285.

11. a. a. O. p. 268.

Urteil vorausgeht, ein einziger zusammenfassender Akt des Geistes, der die Wahrheiten entdeckt (derselbe, den auch Pestalozzi lehrt), also eine Art synthetischer Funktion. Die Komparation dagegen ist, wie bei Condillac, ein Akt der doppelten Aufmerksamkeit (une action consistant dans une double attention), also mehr eine analytische Funktion.[12] Dass die Intuition und Komparation als von einander verschiedene Funktionen aufgefasst werden, geht auch daraus hervor, dass die beiden, wenn sie übrigens nicht schon mit Urteilen (dem „intuitiven" resp. dem „komparativen" Urteil) zusammenfallen, schliesslich als die einzigen übrig bleiben, deren Unterschied, ja, deren Gegensatz Ampère überall betont, während die Urteile nur als besondere Anwendungen derselben, als vollendete Erkenntnisakte erst sekundär in Betracht kommen.[13] Jener Gegensatz selbst aber ist nicht so sehr ein Resultat psychologischer Untersuchungen Ampères, als vielmehr durch seine erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bedingt. Eine der wichtigsten Voraussetzungen der Ampère'schen Erkenntnistheorie ist seine Unterscheidung der Allgemein- und der Relationsbegriffe. Auf dieser

12. Vgl. a. a. O. p. 225 u. 272 f. Wenn Adam (o. c. p. 178) die Komparation eine Funktion, die analytisch und synthetisch zugleich ist, findet, so trifft das in der Tat oft zu, da ja von strenger Eindeutigkeit bei Ampère überhaupt nicht die Rede sein kann; man kann das aber mit viel mehr Recht gerade von der Intuition behaupten, um so eher, als dieses „Vermögen" oft als das einzige übrig bleibt. Doch fällt die Intuition, einer der unbestimmtesten Begriffe der Ampèreschen Philosophie, meistenteils mit der synthetischen Funktion zusammen, mag auch diese immerhin Kants synthetischen Urteilen a priori sehr nahe kommen. Wird doch die (intellektuelle) Intuition auch Kontuition oder Synthetopsie genannt. Vgl. Phil. de deux A. p. 240 ff. — Die vielen Arten der Intuition aber, die Ampère unterschieden hat, sind am besten dazu geeignet, die Vieldeutigkeit dieses Begriffes zu illustrieren. So giebt es äussere und innere, unmittelbare und mittelbare, analytische und synthetische, logische und mathematische, ja „totale" und „partielle" Intuitionen. Vgl. p. 278, 286, 299.

13. Vgl. a. a. O. p. 295.

Unterscheidung, ja, wiederum auf dem Gegensatz der Allgemeinbegriffe, die Produkte der Komparation sind, einerseits, und der Relationsbegriffe, die Produkte der Intuition sind, andererseits, ruht Ampères eigentliche Erkenntnistheorie, seine ganze Theorie der Relationen.

b) Die Allgemeinbegriffe und die Relationsbegriffe.

Alle Bewusstseinserscheinungen hinterlassen, wie wir gesehen haben, auch wenn sie nicht mehr aktuell sind, Spuren im Bewusstsein, die ihnen mehr oder weniger ähnlich sind. Die Spuren der „Akte", die selbstverständlich nicht etwas diesen Akten selbst Aehnliches sein können, sind Begriffe, und zwar die der Komparation Allgemeinbegriffe, und die der Intuition Relationsbegriffe. Denn die Akte der Komparation und der Intuition bestehen darin, die Verhältnisse, die an und zwischen den Dingen oder Ideen bestehen, aufzufassen. Während aber die Komparation nur die Verhältnisse der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (ressemblances et dissemblances) zwischen Erscheinungen, auf denen die eigentlichen Allgemeinbegriffe (idées générales proprement dites) beruhen, entdecken kann, besteht die Intuition in der Auffassung der eigentlichen, notwendigen Relationen zwischen Erscheinungen oder Ideen.[1] Die Allgemeinbegriffe und die Relationsbegriffe (idées de relations) sind also vorwiegend Resultate der Akte, und besonders sind es die Relationsbegriffe; denn nur die letzteren sind eigentliche Begriffe (notions) oder „synthetoptische Ideen", während die Allgemeinbegriffe „einfach Ideen" sind. Uebrigens muss man, sagt Ampère, zwischen der einfachen Wahrnehmung dieser Verhältnisse und ihrer klaren Erkenntnis (vue à part)

1. Ampère unterscheidet: 1. les ressemblances et dissemblances, qui nous fournissent les idées générales — simplement idées; 2. les relations, qui nous donnent les notions. Vgl. a. a. O. p. 263.

unterscheiden; freilich sind die Verhältnisse nur im letzteren Falle als eigentlich „aktive" Elemente zu betrachten.[2]

Die Akte aber, durch die diese Elemente zustande kommen, nämlich die Komparation und die Intuition, fallen oft zusammen und es bleibt schliesslich nur die Intuition übrig, die wiederum oft nichts anderes als die Wahrnehmung ist.[3] Dann scheint auch die strenge Unterscheidung der Allgemein- und der Relationsbegriffe freilich eine willkürliche zu sein. Wenn aber auch ein Unterschied in der Erkenntnisweise der beiden Arten von Ideen nicht immer festzustellen ist, so macht ihn Ampère in der Existenzweise derselben doch so gross, dass er sie zu Gegensätzen macht, und seine ganze „Theorie" darauf gründet. Die Allgemeinbegriffe existieren nämlich nach Ampère nur auf eine Art im Bewusstsein, eben nur als Begriffe, — die realen Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten sind noch keine Allgemeinbegriffe —; die Relationsbegriffe dagegen existieren auf eine doppelte Art, sozusagen zweimal im Bewusstsein. Die Allgemeinbegriffe sind also dadurch, dass sie nur einmal im Bewusstsein gegeben sind, schliesslich überhaupt nur im Bewusstsein und für dasselbe vorhanden, obgleich sie doch irgendwie mit den realen Beziehungen der Dinge korrespondieren. Dagegen sind uns die Relationsbegriffe auf eine

2. Vgl. a. a. O. p. 208 und 284. Daher scheint manchmal die Abstraktion notwendig hinzuzutreten; doch scheint das nur und nur manchmal. Denn weder setzt die Intuition, die doch schon selbst die Relationsbegriffe liefert, diesen langen Prozess, die Abstraktion voraus, noch sind die Relationen, wie wir sehen werden, immer bloss Begriffe, sondern Urteile, die als solche eben weder Intuition noch Abstraktion sind.

3. Es gilt in der Tat für die Relationen zunächst der Satz des de Tracy: Sentir est tout, et juger — sentir distinctement. Denken heisst auch bei Ampère, wie bei Dégérando, die Relationen „wahrnehmen" und bei Ampère gilt erst recht die Definition der Wahrnehmung von Laromiguière: apercevoir = sentir les rapports. Vgl. Picavet, o. c., p. 508 und 529.

doppelte Art gegeben: einmal als reale Erscheinungen in der Wahrnehmung (der Intuition), das zweitemal aber als Begriffe und Urteile im Verstande (der Reflexion).[4] Freilich sind auch die Allgemeinbegriffe keine leeren Abstraktionen und Fiktionen; auch sie sind real, und es fragt sich nur, auf welche Weise sie real sind. Die Allgemeinbegriffe, die auf den empirischen Verhältnissen der realen Aehnlichkeit und Unähnlichkeit ruhen, sind nur empirisch, phänomenal real, real nur für unser Bewusstsein.[5] Denn die Allgemeinbegriffe sind stets abhängig (dépendantes) von der besonderen, d. h. empirischen Natur der verglichenen Erscheinungen, indem sie sich jedesmal mit ihnen verändern, weil sich auch die realen Verhältnisse der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, die ihr Wesen ausmachen, verändern. Das kann man leicht, sagt Ampère an einem jeden Beispiel erkennen. So ist z. B. der Begriff der roten Farbe ein solcher Allgemeinbegriff, der nur empirisch real ist, weil er in den Verhältnissen der Aehnlichkeit zwischen den einzelnen roten Farben, also in empirischen Verhältnissen besteht. Denn wenn ich z. B. alles empirische Geld vergleiche, so geben mir die Aehnlichkeiten und Gemeinsamkeiten desselben den Allgemeinbegriff der gelben Farbe.[6] Also ist mit den Unterschieden in der empirischen Natur der verglichenen Erscheinungen auch der Allgemeinbegriff selbst ein anderer geworden. So ist es auch mit allen anderen Allgemeinbegrifefn. Wenn also die Allgemeinbegriffe auch keine blossen Abstraktionen sind, wie Locke und Condillac lehren, so sind sie doch nur phänomenal real, d. h. sie sind nicht unabhängig, sondern abhängig von der Erfahrung.[7]

4. Vgl. Phil. de deux A. p. 148.

5. a. a. O. p. 247 ff.

6. a. a. O. p. 252.

7. Im „mémoire de l'an XII" sind die rapports de ressemblance und die eigentlichen relations noch ungeschieden. Ganz sensualistisch — es ist nur die Lehre Dégérandos, die Ampère hier vorträgt — wird

c) Die unabhängigen Relationen.

Mit der Definition der Relationsbegriffe, der eigentlichen Relationen, beginnt Ampères Erkenntnistheorie in engerem Sinne, seine Theorie der Erkenntnis der unabhängigen Relationen.[1] Was sind diese Relationen? Alle Relationen überhaupt, sagt Ampère, setzen mindestens zwei Glieder (termes), zwei Elemente oder zwei Erscheinungen, zwei Dinge oder zwei Ideen voraus, an und zwischen denen sie bestehen könnten. Aber während die Allgemeinbegriffe bezw. die empirischen Verhältnisse, auf denen sie beruhen, nur

die Entstehung der abstrakten Begriffe erklärt. Bemerkenswert ist d ch, dass Ampère schon hier überall gegen Condillac le rt, dass es auch „idées sans complément sensible" gibt, wenigstens geht uns ein solches „sinnliches Komplement" auch nichts an, wo es sich um die rapports zwischen abstrakten Ideen handelt. Eine übrigens kaum erwähnenswerte physiologische Hypothese — Erklärung der Wirkung der Aufmerksamkeit (action de l'attention) durch „zerebrale Bewegung" — gibt Rechenschaft dafür, dass wir auch ganz reine abstrakte Ideen (l'idée abstraite dans toute sa pureté) haben können. Bemerkenswert ist schliesslich, dass die „Perzeption" der Relationen zwar schon hier ein „neuer Akt" (un nouvel acte), aber ausdrücklich doch nur ein Akt unseres Wahrnehmungsvermögens (un acte de notre faculté sentante) ist; — wiederum übrigens nur Dégérandos Gedanken. Vgl. a. a. O. das Kapitel „Des idées abstraites et de l'aperception des rapports" p. 430 ff.

1. Picavet (vgl. c. o. p. 471) hat Unrecht, wenn er Ampères Theorie der Relationen in Dégérandos Lehre von denselben aufgehen lässt, nicht nur aus dem Grunde, weil sich dieselben Gedanken ebenso bei M. de Biran, und besonders bei Laromiguière vorfinden, und, da alle diese Lehren fast gleichzeitig auftreten, die Prioritätsfrage mit Bestimmtheit zu beantworten nicht möglich ist, sondern vor allem auch deshalb, weil es sich hier überall nur um neue Namen für Gedanken handelt, die wir schon von Plato und Aristoteles geerbt haben, von neueren grossen Denkern zu schweigen; die Prioritätsfrage also hier auch durchaus unnötig ist. Man vergleiche Ampères Lehre besonders z. B. mit Lockes Lehre von den Relationen (über d. Verstand, 2. Buch, Kap. 25 ff.). Ampère selbst weiss das; es kommt ihm, wie wir sehen werden, auch nur auf die „Erklärung" dieser „von allen wahren Metaphysikern zugestandenen" Wahrheit an. Vgl. Phil. de deux A. p. 347.

zwischen sekundären, empirischen Qualitäten möglich sind, jedesmal sich mit der besonderen Natur der letzteren selbst verändern und gewissermassen zufällig sind, sind die eigentlichen Relationen die notwendige Folge der Existenz selbst der koordinierten Glieder, mögen diese Dinge oder Abstraktionen sein: sie sind notwendig mitgegeben, sobald überhaupt nur zwei koordinierte Glieder gegeben sind.[2] Denn diese Relationen sind nur abhängig von der Art der Koordination der Erscheinungen; sie sind auch nichts anderes, als die verschiedenen Koordinationsarten selbst.[3] Dagegen sind sie, im Gegensatz zu den Verhältnissen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, unabhängig (Indépendantes) von der empirischen Natur der Erscheinungen.[4] Die unabhängigen Relationen sind notwendig, unveränderlich und stets dieselben, mögen die Erscheinungen zwischen denen sie bestehen, noch so verschieden und veränderlich sein.[5] So wenn ich z. B. wahrgenommen habe, sagt Ampère, dass ein Ast eines Baumes sich zwischen zwei anderen Aesten befindet, werde ich, wenn ich nun die drei Aeste, oder nur den einen oder zwei derselben durch Blätter oder Früchte ersetze, auch bei der Wahrnehmung dieser neuen Eindrücke stets die Wahrnehmung einer von diesen Veränderungen, d. h. von der empirischen Natur jener Eindrücke unab-

2. a. a. O. p. 139 und 283.

3. a. a. O. p. 240.

4. a. a. O. p. 242 ff.

5. Diese Lehre Ampères scheint nur die metaphysisch ausgelegte psychologische Tatsache zu sein, dass nämlich die Relationen zwischen Empfindungen klar aufgefasst werden können, auch wenn es die letzteren selbst nicht sind. Vgl. Stumpf, Tonpsychologie I S. 42. Wir werden später sehen, in wie unlösbare Schwierigkeiten sich Ampère verwickelt, indem er diese Tatsache, von der er ausgeht, und auf die er immer wieder zurückkommt, nicht von der anderen zu unterscheiden weiss, die Locke (üb. d. Verstand, l. c.) in einem logischen Sinne lehrt, indem Locke freilich die Relationen als Begriffe, nicht aber als Erscheinungen im Sinne hat.

hängigen Relation (la vue d'un rapport indépendant de leur nature) haben, nämlich die Relation der Lage oder der Form einer- und der Zahl andererseits.[6]

Diese Relationen, die von der Natur der Erscheinungen unabhängig sind, sind folglich auch „von der Natur unserer Organe absolut unabhängig"; denn sie sind sich selbst stets identisch und sind daher auch den verschiedenen Sinnen als dieselben gegeben. So sind z. B., sagt Ampère, die Relationen der Ausdehnung dieselben, gleich ob wir sie durch den Tast- oder den Gesichtssinn empfangen.[7] Die unabhängigen Relationen sind also „absolut unabhängig" von der Natur der Erscheinungen und von der unserer Organe, und sie sind auch von der angenehmen oder unangenehmen Weise, wie uns die Dinge affizieren, kurz, von unserer „aktuellen Existenzweise" überhaupt unabhängig.[8]

Wir erkennen also rein empirisch, a posteriori, dass es von der Erfahrung unabhängige Elemente gibt.[9] Gewiss sind uns auch die unabhängigen Relationen zunächst nur als Erscheinungen, nämlich als Verhältnisse zwischen Erscheinungen gegeben.[10] Aber indem wir sie durch Abstraktion isolieren und für sich betrachten, erkennen wir, dass sie von den sinnlichen Inhalten absolut unabhängig sind.[11]

6. Vgl. Phil. de deux A. p. 256. Man sieht, dass die Intuition hier einfach Wahrnehmung (la vue) ist, die aber Akt und Inhalt zugleich bedeutet, wie das Adam (o. c. p. 181) sehr richtig inbezug auf die Komparation bemerkt. Denn Akt und Inhalt müssen identisch sein, wenn Inhalt unabhängig sein soll.

7. Vgl. Phil. de deux A. p. 253. „On les (sc. jene Relationen) trouve identiquement les mêmes, soit par le tact, soit par la vue." Wenn aber Ampère auch manchmal die Relationen als Erscheinungen von den Begriffen derselben unterscheidet (a. a. O. p. 240), so bleiben doch beide schliesslich „Ideen".

8. a. a. O. p. 239 und 247.

9. a. a. O. p. 325.

10. a. a. O. p. 240.

11. Die Relationen setzt Ampère, wie wir sehen werden, den pri-

Die überorganische Kraft findet sie einfach vor, sie reproduziert sie gleichsam nur, so wie sie uns schon in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind, als stets dieselben, identischen Relationen. Die unabhängigen Relationen sind auch als Produkte der überorganischen Kraft, d. h. des reinen Denkens, dieselben, wie sie uns in der Anschauung einfach gegeben werden. Sie sind, um in der Sprache der M. de Biran-Ampère'schen Philosophie zu reden, passive und aktive Elemente zugleich, die aber doch identisch sind. Die unabhängigen Relationen sind dieselben, gleich ob sie aus der Vergleichung der Erscheinungen oder aber der Akte der überorganischen Kraft „deduziert" sind.[12] Die Relationen der Ausdehnung z. B. sind dieselben, gleich, ob sie „gesehen" oder „betastet" oder nur gedacht sind.[13] So scheint es also, dass die unabhängigen Relationen auf mehrere Arten, stets aber als dieselben, sich selbst identischen erkannt werden können.

In der Tat kommt Ampère nur auf diesem Wege zum Schluss, dass wir die unabhängigen Relationen a posteriori erkennen, dass dieselben, indem sie sich stets identisch blei-

---

mären Qualitäten Lockes gleich. Sie sind wie diese „adäquate" Ideen, wobei Ampère unter Kants Einfluss zwar Vorstellungen und Begriffe unterscheidet, beide aber doch identisch findet. Denn auch Ampères Voraussetzung ist die Lockes, dass nämlich diese Ideen Ebenbilder der realen Eigenschaften der Dinge sind. Daher rechnet Ampère oft auch einfache Wahrnehmungsurteile, die Relationen aussagen, zu „Ideen" der Relationen, — so konform ist das Denken mit der (vorausgesetzten) Wirklichkeit. Nur so kann man verstehen, wenn Ampère sagt, dass die Mathematik sich mit Ideen beschäftigt, die „dem Universum selbst direkt entnommen" sind (idées tirées immédiatement de l'univers). Vgl. Essai p. 236.

12. Vgl. Phil. de deux A. p. 245. So wird uns z. B. die Idee einer Zahl, wie bei Locke, auf dem Wege der äusseren so gut wie auf dem der inneren Wahrnehmung stets als dieselbe zugeführt.

13. a. a. O. p. 276. „Elles sont indépendantes de la nature des éléments du groupe où on les aperçoit, soit qu'elles soient vues ou touchées, ou seulement conçues dans l'imagination."

ben (ohne Rücksicht auf die Art unserer Erkenntnis derselben), schliesslich unabhängig von aller Erkenntnis überhaupt oder, wie Ampère sagt, unabhängig von uns (indépendamment de nous) „sind."[14] Doch ist dieser Schluss nicht etwa das Ende, wie es auch in der Tat zunächst die Absicht Ampères selbst gewesen zu sein scheint, sondern vielmehr erst der Anfang seiner Theorie oder, wie er sie jetzt nannte, seiner „Hypothese". Denn Ampère ist ein zu guter Kantianer gewesen, um sich der Mängel, an denen jene Sophistikation, jene populäre Identifizierung der Erscheinungen mit Begriffen und Urteilen leidet, unbewusst zu bleiben. In der Tat nähert sich Ampère in der Folge (besonders im Essai sur la philosophie des sciences) immer mehr Kant, umsomehr, als er sich scheinbar von ihm entfernen will und rettet sich nur mit Kant's Hülfe aus den Schwierigkeiten, die das Problem von Erfahrung und Denken infolge der unter Locke's Einfluss missverstandenen Lehre Kant's selbst für ihn enthielt. Mit Kant hat auch Ampère später das Denken der Sinnlichkeit gegenübergestellt und die Relationen als blosse Denkprodukte oder „Konzeptionen" betrachtet.[15] Die Existenz der unabhängigen Relationen ist eine durch das Denken bedingte, eine hypothetische, eine Hypothese. Diese Hypothese als notwendige Ergänzung der Erfahrung nachzuweisen, ist die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie.[16]

14. Vgl. a. a. O. p. 244 f.

15. Vgl. a. a. O. p. 148. — Wir finden also die Relationen nicht vor, sondern schaffen sie denkend. Wir schaffen dadurch einen dem Bewusstsein transzendenten Zusammenhang, entdecken Gesetze der Welt an sich. Aber Gesetze sind bei Ampère nicht nur Gesetze, sondern sie wollen auch Realitäten sein. Daraus ergab sich die für Ampère so wichtige Aufgabe, den empirischen Ursprung aller Erkenntnis nachzuweisen, wobei freilich die „adäquaten", stets identischen Relationen wiederum die Grundlage bilden.

16. Die Gegenstände der Erkenntnis sind Konzeptionen oder Hypothesen, und die eigentliche Theorie der Erkenntnis ist daher eine „Theorie der Hypothesen". Vgl. a. a. O. und Essai p. L. f.

d) Die Hypothese der noumenalen Relationen.

Diese Hypothese, die Unterscheidung der unabhängigen Relationen von empirischen Inhalten, haben, sagt Ampère, freilich unter verschiedenen Namen, alle wahren Metaphysiker, so Locke, Malebranche, Leibniz, zugestanden, aber sie haben dieselbe unbegründet angenommen. Daher sieht es Ampère als seine Aufgabe an, jene Hypothese zu erklären, zu entwickeln, den Weg zu zeigen, auf dem man „tatsächlich" (en effet) zu jener Erkenntnis gelangt ist, indem er das Kriterium sucht, das die unabhängigen Relationen von den Allgemeinbegriffen unterscheidet.[1]

Nun sind wir auf diesem oben dargestellten Wege, oder vielmehr Umwege, schliesslich wieder zu seinem Ausgangspunkt, zu seiner Voraussetzung angelangt. Doch mit einem grossen Unterschied: seine eigene Voraussetzung lässt nun Ampère scheinbar zu einer notwendigen Voraussetzung der Erfahrung selbst, zu einer unentbehrlichen Hypothese werden. Das aber hat freilich nur jener lange „aposteriorische" Prozess möglich gemacht. Hier beginnt erst die eigentliche Aufgabe der Metaphysik, nämlich die „objektive Realität" unserer Erkenntnisse, den Realitätswert der Hypothesen zu untersuchen.[2] Kant hat nicht Recht, wenn er die Metaphysik für unmöglich und das Ding an sich für unerkennbar erklärt. Warum sollten die Noumena, fragt Ampère, etwas durchaus Unerkennbares sein?[3] Der Metaphysik stehen dieselben Mittel, wie allen anderen Wissenschaften, zu Gebote, nämlich — die Tatsachen liefern die Einzelwissenschaften, vor allem die Psychologie — die Hypothesen. Die

1. Vgl. Phil. de deux A. p. 247. Freilich ist dieses Kriterium eben jene ewige „Identität" der Relationen, — dasselbe wie bei Locke.
2. Vgl. Essai p. 253.
3. Vgl. Phil. de deux A. p. 246.

„Theorie der explikativen Hypothesen" ist die Basis aller „objektiven noumenalen" Erkenntnis.[4]

Von dieser „Theorie der Hypothesen" selbst in weiterem Sinne finden sich indessen bei Ampère nur sehr dürftige und durchaus nicht neue Gedanken. Eine Hypothese muss vor allen Dingen alle Tatsachen erklären können, zu deren Erklärung sie eben dienen sollen, und darf selbstverständlich keiner einzigen widersprechen. Nur eine auf diese Weise durch die Erfahrung, durch die Tatsachen selbst verifizierte Hypothese ist wahr, so gut wie wahr, denn sie ist unendlich wahrscheinlich.[5] Das ist aber stets der Fall, wenn die Uebereinstimmung der hypothetischen, „deduzierten" Resultate mit den beobachteten Tatsachen erkannt ist. Die Ueberzeugungskraft eines solchen Grades von Wahrscheinlichkeit ist so gross, dass wir derselben vollen Glauben (assentiment complet), der jeden Zweifel ausschliesst, schenken müssen.[6]

Das alles ist besonders mit der Hypothese der noumenalen Relationen der Fall. Sie erklärt alle Tatsachen der Erscheinungswelt und widerspricht keiner derselben; ja, sie ist überhaupt ihr einzig möglicher Erklärungsgrund und ihre Wahrscheinlichkeit ist also nur um so grösser: sie ist eben eine notwendige Hypothese. Ohne noumenale Relationen sind die phänomenalen, wie sie zunächst zwischen den Erscheinungen existieren, ist die Erscheinungswelt überhaupt unerklärbar.[7] Während es vollkommen absurd (complétement, évidemment absurd) ist, die sekundären Qualitäten den Dingen an sich zuzuschreiben (attribuer aux noumènes),

4. a. a. O. p. 269. „La théorie des hypothèses explicatives est la base de toute connaissance nouménale objective."

5. Vgl. Essai p. 64. Jede Wahrscheinlichkeit aber ist, sagt Ampère, ein Teil der Gewissheit, die die Einheit darstellt (une partie déterminée de la certitude représentée par une fraction, dont la certitude est l'unité).

6. Vgl. Phil. de deux A. p. 247 ff.

7. a. a. O. p. 330.

ist die Möglichkeit der Anwendung (la possibilité de l'application) der unabhängigen Relationen auf dieselben evident: die letzteren sind anwendbar (applicables) auch auf die Noumena. Denn ist es etwa, fragt Ampère M. de Biran, gleich absurd (également absurde, la même absurdité), die unabhängigen Relationen zwischen den Dingen an sich vorauszusetzen, wie es absurd (absurdité manifeste, évidente) ist, die sinnlichen Qualitäten von denselben auszusagen? Nein, antwortet Ampère. Man kann die unabhängigen Relationen nicht nur als zwischen den Dingen an sich existierend denken (supposer sans absurdité entre les noumènes), sondern die Anwendung (attribution) derselben, ihre Hinausverlegung in die Noumena (transport au monde nouménal) ist eine unendlich wahrscheinliche (extrêmement, infinement probable), notwendige Hypothese.[8] Es ist unendlich wahrscheinlich, sagt Ampère, dass die fünf Finger auch an sich fünf sind.[9] Und die Sonne an sich ist zwar nicht eine flache Scheibe, wie sie uns unmittelbar gegeben ist, wohl aber ist die Sonne der Astronomen die Sonne an sich.[10] Die Erde an sich und unabhängig von uns ist eine an den Polen abgeplattete Kugel, die sich in einer elliptischen Bahn bewegt.[11] Nur die Sonne und die Erde der Wissenschaft können widerspruchslos gedacht werden, weil sie nur aus den „Ideen" der unabhängigen Relationen, zunächst der mathematischen, konstruiert sind.[12] Diese Relationen aber „sind", haben wir

8. a. a. O. p. 253.

9. a. a. O. p. 251.

10. Vgl. Essai p. LII.

11. Vgl. Phil. de deux A. p. 247.

12. a. a. O. p. 156. Freilich resultiert die Wahrheit dieser Ideen oder Konzeptionen aus der Uebereinstimmung der „realen" Beziehungen der Dinge mit denen, die wir ihnen in unseren Konzeptionen zuschreiben (accord des rapports réels des êtres avec ceux, que nous leur attribuons dans nos conceptions que nous nous en formons). Denn nur die unmittelbare Beobachtung der Tatsachen ist ein sicherer Probierstein der Wahrheit der Formeln (constamment la pierre de

gesehen, an sich. Denn sollten etwa, fragt Ampère seinen Freund weiter, der Wolf und das Lamm, das von ihm aufgefressen wird, nicht auch an sich zwei, zwei von einander verschiedene Noumena sein, oder ist auch die Zahl (zwei) nur einer unbekannten Ursache (cause inconnue) zuzuschreiben? Ampère findet es überhaupt absurd, die von uns unabhängige Aussenwelt (noumenalité extérieure) als einfach (comme une) zu denken; er findet vielmehr, dass dieselbe als eine Vielheit (comme multiple, pluralité) gedacht werden muss (während M. de Biran mit Kant eine solche Anwendung der Zahlbegriffe überhaupt leugnet).[13] Das ist übrigens nur die selbstverständliche Folge der durch eine unendliche Wahrscheinlichkeit gesicherten Realität der noumenalen Relationen.

Es ist leicht einzusehen, dass Ampères Hypothese nur ein zweites Wort für seine eigene Voraussetzung ist, die uns der Erkenntnis der Noumena nicht einen Schritt näher bringt. Ampères Hypothese ist nur als Ergänzung und Vollendung jener oben gegebenen scholastischen Argumentation zu betrachten, gleichsam als ein Schleier, der ihre Mängel scheinbar verhüllt. Denn schon die Voraussetzung dieser Hypothese, nämlich ihre Notwendigkeit zur Erklärung der Relationen, wie sie zwar in der Erfahrung gegeben, aber nicht durch diese zu erklären sind, bedeutet doch nur, dass jene Relationen von Anfang an irgendwie überempirisch sind. Umgekehrt sucht die Hypothese durch „Verifikation" die Existenz (die sie, als blosser Denkvorgang, freilich nicht aus sich selbst hervorzuzaubern vermag) nur da, wo sie allein gegeben ist, nämlich in der Erfahrung, und das ist wiederum nur die Existenz der empirischen Relationen. Dadurch wird diese eine und immer dieselbe Existenz der Relationen wie-

touche de la vérité des formules), die wir aus den Hypothesen deduzieren, die wir über die Ursachen jener Tatsachen bilden. Vgl. Essai p. LXII und 102.

13. a. a. O. p. 244.

derum zur überempirischen erhoben oder aber diese zur empirischen herabgesetzt und ihr gleich gesetzt. In der Tat also beruht auch die Hypothese nur auf jener ontologischen Beweisführung; nur weil die sich selbst stets identischen und absolut unabhängigen Relationen schon oder auch in der Erfahrung adäquat (d'une manière adéquate)[14] gegeben (-erkannt) sind, ist die Hypothese der noumenalen Relationen überhaupt notwendig zu ihrer Erklärung.

Man sieht also, dass es nur die Lehre Lockes und Reids von den primären Qualitäten ist, die Ampères Voraussetzung war, von der er ausgeht, und zu der er durch einen langen Prozess schliesslich wiederkehrt. Dieser Prozess selbst aber war durch den Einfluss des Kritizismus bedingt. Denn einerseits schien schon jene Vervielfältigung der Existenzweisen (sortes d'existence) der Relationen vom Kantschen Standpunkt aus unvermeidlich zu sein, sollten die unabhängigen Relationen überhaupt „existieren" können, andererseits aber war auch der einzige Ausweg aus den (vom Standpunkt Kants, auf dem Ampère steht) unlösbaren Widersprüchen, in die sich Ampère dadurch verwickelt hatte, in der Form der Hypothese durch jenen Einfluss nahe gelegt. Kants Einfluss ist der entscheidende gewesen. Zwar hat Ampère, indem er die phänomenalen Relationen mit allen Merkmalen des Kantschen Apriori auszeichnet, diese aber nach ihm weder bloss empirisch bleiben, noch in die apriorischen Erkenntnisformen aufgehen sollten, Kants Lehre von Anfang an gewissermassen umgekehrt: die Relationen sind apriori sozusagen der Existenz, nicht der Erkenntnis nach. In der Tat hat Ampère die überempirischen Eigenschaften des Erkennens gewissermassen in das Ding an sich verlegen, die apriorischen Erkenntnisformen gleichsam hypostasieren müssen. Die Relationen sind zwar einerseits die „ersten" Gesetze des Verstandes, aber sie sind andererseits die „prä-

14. Vgl. Ph. de deux A. p. 330.

existierenden" oder „prästabilitierten" Koordinationsformen (coordinations préétablies, préexistantes) der Dinge oder vielmehr der einfachen, „real" elementaren Wesen (êtres simples réellement elementaires) d. h. der Atome.[15] Gleichwohl ist Ampère ein so guter Kantianer, dass es folglich auch nur die Erfahrung im Sinne Kants, die Welt der mathematischen Naturwissenschaft ist, die zunächst seine Welt an sich bildet; abgesehen vorläufig davon, dass Ampère auch diese ihrerseits der Ergänzung durch Hypothesen bedürftig findet, woran übrigens wiederum Kants Ding an sich schuld war. Das allein ist der Sinn der „Verifikation" der Hypothese; das ist das Endziel des „Empirismus" Ampères. Sein Empirismus ist eben der des Naturforschers, nicht des Philosophen gewesen.

e- Die Erkenntnis der Dinge an sich.

Nach Kants Vorbild der Einteilung der Kategorien hat auch Ampère die unabhängigen Relationen nach seinen vier Systemen eingeteilt.[1] Die intellektuelle Intuition, die, wie wir gesehen haben, das Grundphänomen des vierten Verstandessystems und das Vermögen die Relationen aufzufassen ist, entdeckt in den Koordinationen der Phänomene des ersten Systems die Relationen der Zahl, der Figur und der Ausdehnung (wo alle mathematischen Deduktionen herstammen); in denen des zweiten Systems die der Kausalität, der Sukzession der Substanz, des Akzidenz, der Existenz etc. — die Quelle der apriorischen Deduktionen der Metaphysik und der Ethik; in den „Klassifikationen" des dritten Verstandessystems endlich, die Relationen der „Komprähension", die Quelle der logischen Deduktionen, des Syllogismus etc. Man sieht, dass die Relationen einerseits ziemlich mit Kants Kategorien zusammenfallen, dass andererseits aber

15. Vgl. a. a. O. p. 280.
1. Vgl. a. a. O. p. 269.

die wichtigsten Relationen, wie bei M. de Biran, die des zweiten (autoptischen) Systems sind. So ist die Kausalität auch hier, wie bei M. de Biran, die wichtigste Relation, denn sie hat die Phänomene mit den Noumenen „verbunden" (lié),[2] indem sie uns den „ersten noumenalen Begriff" (première notion nouménique) geliefert hat.[3] Doch setzt einerseits schon die Anwendbarkeit der Relation der Kausalität die Theorie der unabhängigen Relationen voraus; andererseits aber hängt alle nähere Bestimmung des durch die Kausalität entdeckten „ersten Noumen" (premier noumène) von den übrigen, vor allem den mathematischen Relationen ab.[4] Insofern sind alle Relationen gleichwertig, sind, wie Ampère sagt, die „Brücke" (pont)[5] von der empirischen in die überempirische Welt. Denn alle noumenalen Relationen setzen selbstverständlich Dinge an sich voraus, zwischen denen sie bestehen könnten.

So setzen auch die Relationen des ersten Systems, nämlich die mathematischen, notwendig einen realen (noumenalen), unendlichen, unbeweglichen (immobile) aber durchdringlichen (pénétrable) Raum voraus; denn sie können durch den phänomenalen, psychologischen Raum nicht erklärt werden, vielmehr findet auch der phänomenale Raum selbst erst in der realen Ausdehnung seine Erklärung.[6] Der reale Raum ist notwendig und würde existieren, auch wenn Gott alles vernichten würde, was er in demselben geschaffen hat.[7]

2. a. a. O. p. 331
3. a. a. O. p. 310.
4. a. a. O. p. 331.
5. a. a. O. p. 156 und Adam c. o. p. 178.
6. Vgl. a. a. O p. 80 f. und Essai p. LII.
7. L'étendue elle-même est nécessaire et infinie et la portion d'espace occupé par un corps reste nécessairement lorsqu'il en est enlevé, avec les mêmes rapports de grandeur et de position qu'avaient auparavant les parties de ce corps, même dans le cas où Dieu anéantirait tout ce qu'il y a de créé dans le lieu qu'il occupe. Vgl. a. a. O. p. 66. Das aber ist nur die von vornherein ins Metaphysische über-

Der reale (leere) Raum (der im Urteil: die Ausdehnung hat drei Dimensionen, seinen Ausdruck findet) setzt sich aus Teilen zusammen, die von Ewigkeit her nach allen denkbaren Formen koordiniert sind.[8] Nur von dieser dreidimensionalen Beschaffenheit des realen Raumes, nicht aber von unserem Bewusstsein hängen die geometrischen Wahrheiten ab, und haben also „objektive" oder, wie Ampère auch sagt, „äussere" Realität (réalité extérieure)[9] Auch die phänomenale Dauer, die nicht gleich verläuft für Leidende wie für Glückliche, setzt notwendig eine noumenale, ewige Zeit voraus. Ebenso müssen wir, sagt Ampère, notwendig eine reale Bewegung annehmen, die nicht nur Ortsveränderung (wie die phänomenale Bewegung), sondern notwendig zugleich Geschwindigkeit (vitesse) ist und daher die reale Zeit voraussetzt. Dass es aber Unendlichkeit (des Raumes) und Ewigkeit (der Zeit) gibt, haben, meint Ampère, übereinstimmend die Metaphysik (so z. B. Locke) und die Mathematik bewiesen.[10]

Raum und Bewegung, Zeit und Kausalität sind nach Ampère „primitive Konzeptionen", die von den Empfindungen untrennbar (inséparables) sind, sind Formen, unter denen die letzteren erscheinen, und zwar sind Raum und Bewegung Formen der sensitiven, Zeit und Kausalität dagegen die der aktiven Phänomene. Aber sie sind seiende Formen, —

setzte Lehre Kants: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden." Vgl. K. d. r. Vern. (Kehrbach 2. Aufl.), S. 51.

8. Vgl. Phil. de deux A. p. 143.

9. Vgl. Essai p. 197.

10. Vgl. a. a. O. p. LXII und Phil. de deux A. p. 415. Hier (im mémoire de l'an XII) kennt Ampère noch nicht Kants Unterscheidung zwischen endlos und unendlich, daher setzt er beide gleich („le mot infini signifiant simplement sans fin ou sans limites"), — ähnlich wie bei Locke die Unendlichkeit „eine endlos wachsende Idee" ist. Vgl. Ueb. den Verstand, 2. Buch, 17. Kap., § 7.

der einzige Unterschied von Kant. Daher sind diese Konzeptionen, nach dem freilich von ihrer, man könnte sagen, besonderen „Realisation" (in der Sinnlichkeit) abstrahiert wird (abstraction faite de leur réalisation) in allen denkbaren Welten dieselben.[11] So sind die mathematischen Relationen Gesetze für alle im realen Raum möglichen Welten. Keplers Gesetze gelten, seit die Welt existiert, nicht erst seit ihrer Entdeckung durch Kepler.[12]

So scheint Ampère nach dem ontologischen Prinzip die Wahrheit ohne weiteres zu hypostasieren. Er übersieht aber doch nicht, dass nach Kant alle jene denkbaren Welten schliesslich auf die eine, nämlich auf unsere Welt hinauslaufen. Es handelt sich daher in der Tat auch bei Ampère, trotz seiner Ausdrucksweise, nicht selten einfach um das Gelten der Wahrheit, nicht um ihr Sein, um Gesetze, nicht um Realitäten;[13] die einzige „Realisation" ist doch nur die in der Erfahrung. Daher sind es zunächst die Grundbegriffe der Erfahrung im Sinne Kants, d. h. die physikalischen Grundbegriffe, die dem Naturforscher von vornherein als „noumenal" gelten. Die unabhängige Realität derselben nennt Ampère kaum einmal Hypothese. Das kommt übrigens daher, dass, wie wir gesehen haben, der Begriff der Realität bei Ampère ein vieldeutiger ist. Denn nicht nur sind schon die Relationen in dieser Beziehung nicht alle gleichwertig, d. h. in demselben Sinne real,[14] sondern gerade die Noumena scheinen dem Grade oder wenigstens der Art ihrer Realität nach sehr ungleich zu sein. In der Tat sind die „äusseren" Noumena, obgleich sie Ampère so nennt, nicht die eigentlichen Noumena. Denn während die Atome

11. Vgl. Essai p. 71.

12. a. a. O. p. 197.

13. Die Relationen sind „primordiale Gesetze aller Existenz". Vgl. Phil. de deux A. p. 278.

14. Vgl. Essai p. 67. So sind die arithmetischen Relationen z. B nicht ebenso real wie die geometrischen.

in Relationen, weil diese ihre „Essenz" selbst sind,[15] aufzugehen scheinen, ist die wahre Natur der eigentlichen Noumena, sagt Ampère, nach Analogie mit der „Natur" der Akte unseres Bewusstseins, nicht aber mit der der Inhalte desselben, der sekundären Qualitäten zu denken.[16] Ausdrücklich unterscheidet Ampère die Materie und die Atome als „objektive Konzeptionen" von den „explikativen" Konzeptionen, den eigentlichen Dingen an sich, die die letzten „wahren" Ursachen der phänomenalen Welt sind.[17] Freilich sind jene ersten Konzeptionen dem Naturforscher mit Recht gewissermassen noch mehr als blosse Konzeptionen oder Noumena, weil sie eben auch „objektiv", d. h. — nach Kant — Erfahrungsbegriffe sind.

Die Deduktion dieser Konzeptionen ist uns schon bekannt. Durch Ampères „Theorie über das Ansich des Widerstandes" (théorie sur la noumenalité de l'obstacle rencontré dans um mouvement volontaire perçu dans um l'étendue phénoménale), die er freilich, wie er selbst sagt, mit M. de Biran „gemeinsam" lehrt, sind die Widerstände zu uns ähnlichen, aber von uns unabhängigen Ursachen, d. h. zu Dingen an sich geworden. Denn die zunächst unausgedehnten Widerstände (résistances inétendues) werden doch im Raume lokalisiert, — eine Art von Lokalisation, die Ampère „Substration" nennt.[18] Dadurch sind die Widerstände zu Atomen

15. Vgl. Phil. de deux A. p. 280.

16. a. a. O. p. 246.

17. Vgl. Essai p. 52. Diese Unterscheidung musste Ampère machen, denn ohne die wahre Ursache (la véritable cause) zu kennen, hätten wir keinen Grund, z. B. die Sonne, wie sie uns erscheint, nämlich als flache Scheibe, nicht als an sich existierend zu denken, soweit sie denn auch als solche an den unabhängigen Relationen teilnimmt. — Was den Kausalitätsbegriff selbst betrifft, so unterscheidet der Naturforscher sehr klar die unmittelbaren Ursachen (causes immédiates) von allen anderen Ursachen, den Umständen. Die „wahren" Ursachen aber fallen (nach dem Prinzip ex nihilo nihil) mit dem Anfang der Wirkung zeitlich zusammen. Vgl. a. a. O. p. 174 und 259 und Phil. de deux A. p. 277.

18. a. a. O. p. 327.

geworden, die sich durch „Konfiguration“ (mit der phänomenalen Ausdehnung) zum ausgedehnten Noumen (noumène étendu), der Materie zusammensetzen.[19] So ist die äussere Erscheinungswelt (extériorité apparente) zur noumenalen Aussenwelt (nouménalité extérieure) geworden.[20]

Nach dem Kausalitätsprinzip müssen wir, wie wir wissen, auch die Seelensubstanz „hypothetisieren“.[21] Wir müssen den Empfindungen und besonders dem Ich-Bewusstsein notwendig „eine Substanz unterlegen.“ Diese Substanz, die Seele, ist ein unausgedehntes Wesen, das demnach an keinem Ort ist, gleichwohl aber auf alle Punkte des Raumes, den Gott (un être plus puissant) ihr unterworfen hat, zu wirken vermag. Das aber ist, sagt Ampère, ebenso denkbar, wie die Anziehungskraft der Sonne, die doch wohl auch irgendwo im Raume ist, auf die Planeten, und zwar zugleich auf alle, und doch ganz und ungeteilt auf jeden einzelnen derselben, ihre Wirkungen ausübt (agit à la fois et tout entière sur chacune). Ich kann also, sagt Ampère, freilich nicht schliessen, dass etwa mein Wille ausgedehnt sei, dennoch aber muss ich annehmen, dass derselbe, ebenso wie alle anderen Fähigkeiten meines Bewusstseins, irgendwo (quelque part) existiert. Es scheint daher, sagt Ampère im Sinne Spinozas und Malebranches, dass jedes endliche Wesen notwendig einen Ort in einem unendlichen Wesen derselben Natur inne haben müsse. Der „Ort“ der Geister ist freilich auch hier Gott; der Ort der Gedanken ist, sagt Ampère, der unendliche Gedanke. Dadurch scheint Ampère das innere Geschehen oder, wie er sagt, die Veränderung der Gedanken, am besten erklärt werden zu können, indem die Seele jedes-

19. a. a. O. p. 321 ff.

20. a. a. O. p. 314 und 244.

21. Vgl. a. a. O. p. 89 und 203. — „Hypothétiser“ ist ein von Ampère zuerst gebrauchtes Wort, ist „sein Wort“ (son mot). Vgl. c. o. p. 184.

mal gewissermassen ihren Ort im unendlichen Geiste verändert, wie es ein Körper im Raume tut.[22]

Die Existenz Gottes ist also eine notwendige Voraussetzung vor allem der Seelenexistenz, aber auch aller Wirklichkeit überhaupt. [23] Die Existenz Gottes ist eine Hypothese, die ebenso wahrscheinlich ist, wie die Gesetze Keplers und Newtons.[24] Gott existiert also und zwar ist dieser eine, wahre Gott, der Gott des Christentums. Auch das Christentum ist eine Hypothese.[25] Denn die Schöpfung, die das Christentum lehrt, ist eine Hypothese, freilich die einzig mögliche Hypothese zur Erklärung des Ursprungs der Welt.[26] Auch die Unsterblichkeit der Seele und das Leben in einer anderen Welt war bei Ampère ausser Zweifel (obgleich es an kritischen Momenten nicht gefehlt hat, wo er daran zweifeln musste[27]). So glaubte Ampère an die Lehren des Christentums, weil die Wahrheit, d. h. göttlicher Ursprung (divinité) desselben bewiesen werden kann.[28] Unter

22. Vgl. Phil. de deux A. p. 413 f.

23. a. a. O. p. 185. Denn Geister überhaupt sind notwendig, schon um der Materie die Bewegung mitzuteilen, wie umgekehrt diese dazu da ist, um den Geistern „Gedanken" zu liefern.

24. a. a. O. p. 188.

25. Vgl. Adam c. o. p. 185. Und Phil. de deux A. p. 188. J. J. Ampère sagt, dass nach seinem Vater die Existenz Gottes die Wahrscheinlichkeit einer durch Tatsachen verifizierten Hypothese besässe.

26. a. a. O. p. 189. „Cette hypothèse (la création considérée comme l'origine du monde) est seule possible."

27. a. a. O. p. 180 und Corr. et souv. I p. 25. Uebrigens ist auch die Unsterblichkeit im Sinne einer Hypothese wahr. Vgl. Valson, c. o. p. 383.

28. Wir wollen die früher erwähnte Abhandlung Ampères „sur les preuves de la divinité du christianisme" hier kurz darstellen. Die Beweise teilt Ampère in drei Arten ein: 1. die Beweise aus dem Alten Testament, wo er beweist, dass die alttestamentlichen Schriften und also freilich auch die „den Christen günstigen Stellen" (passages favorables aux chrétiens) echt seien; 2. die Beweise aus den Schriften der Gegner des Christentums, wo vor allem bewiesen wird, dass es Nichtchristen zum Zweck des Christentums selbst geben musste; schliesslich

allen christlichen „Sekten“ aber gehört die erste Stelle der katholischen Religion. Das ist, meint Ampère, evident.[29] Ampère hat gelebt und ist gestorben im katholischen Glauben.[30] Die Religion bildete aber, wie wir gesehen haben, einen wesentlichen Inhalt nicht nur seines Lebens, sondern auch seines wissenschaftlichen Denkens.[31]

Damit haben wir die Philosophie Ampères oder vielmehr Ampères philosophische Gedanken erschöpft. Was J. J. Ampère seiner Einleitung in die Philosophie seines Vaters als „Anhang“ unter dem anspruchsvollen Namen einer „Moralpsychologie“, Teleologie und Theodice Ampères fol-

---

günstige Urteile der Heiden über Christen (so z. B. aus Lucian etc.) zitiert werden; 3. die wichtigsten Beweise, die aus dem Neuen Testament. Der Glaube der Apostel selbst beruht, sagt Ampère, auf — Erfahrung. Die Wunder sind „Tatbeweise“ (preuves de fait). Für die Echtheit der Evangelien weiss Ampère viele Beweise anzuführen, die oft sehr interessant sind, mit der Philosophie Ampères aber freilich nichts zu tun haben. Wir erwähnen nur ein merkwürdiges Argument, dass nämlich die Lüge innerhalb des Christentums undenkbar sei, weil sie hier ein Widerspruch in sich selbst sei. Uebrigens beweist schon die mächtige Wirkung des Christentums seine Wahrheit. Also ist die christliche Religion die allein wahre. „Le métaphysicien n'aurait besoin, pour voir la vérité, que d'examiner la manière dont cette divine religion explique à la foi la grandeur et la bassesse de l'homme, et l'idee qu'elle nous donne des rapports de Dieu avec ses créatures et des vues de la Providence.“ Vgl. a. a. O. p. 373 bis 393. — In allem diesem ist der Einfluss Pascals nicht zu verkennen, dem Ampère nach seiner ganzen Geistesarbeit verwandt war.

29. Vgl. corr. et souv. I p. 105.

30. Vgl. Phil. de deux A. p. 182. „Mon père a vécu et est mort dans la foi catholique“, sagt J. J. Ampère von seinem Vater.

31. Ampères Tagebuch enthält manche schöne, ja poetisch phantastische Stelle über das Göttliche. — Studieren musst du die irdischen Dinge, sagt Ampère zu sich selbst, „das ist dein Beruf; aber betrachte sie nur mit einem Auge; dein zweites Auge soll ständig zum ewigen Lichte gerichtet sein“. Ebenso sei das eine Ohr „immer bereit, die süssen Klänge der Stimme deines himmlischen Freundes aufzunehmen“. Vgl. Journal et corr. p. 351 ff. Auch Valson C. O. p. 94 f.

gen lässt, sind nur wenige zusammenhangslose Gedanken, die mehr den Menschen als den Philosophen Ampère illustrieren, und auch nur in dieser Hinsicht von einigem Interesse sind.[32] Ampères Moral ist die des Christentums: in der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe findet er sein eigenes Wohl. Er sehnt sich aufrichtig nach dem allgemeinen Glück, und kann sich selbst nicht glücklich fühlen, weil jenes nicht ist.[33] Aber er glaubt fest an unbegrenzten Kulturfortschritt und ist reich an illusorischen Vorstellungen einer für alle gleichen, glücklichen Zukunft.[34] In so humanitären Träumen, in Gedanken an das Allgemeine und das Ewige ist der grosse Physiker selbstlos dahingeschieden, wie es sein Wunsch war, in der „Liebe zu Jesus."[35] Die Unsterblichkeit, das ewige Leben und die Willensfreiheit, welch letztere geradezu die Voraussetzung des M. de Biran-Ampère'schen Voluntarismus ist,[36] macht J. J. Ampère zum Problem der „Teleologie oder der Bestimmung des Menschen", während die „Theodicee" Ampères Gedanken über die göttliche Offenbarung enthält. Auch die materielle Welt wird nur als

32. Vgl. Phil. de deux A. p. 165 bis 191.

33. „J'aurais tout ce qu'il faut avoir pour être heureux au monde, il me manquerait tout, le bonheur d'autrui." Welche wahre Humanität atmet in den wenigen Worten! Vgl. Adam O. C. p. 187.

34. Ampère ist begeistert für den technischen und industriellen Fortschritt, denn er hofft, dass dadurch einst ein jeder Bauer gute Nahrung, gute Kleidung und Wohnung haben werde. Vgl. Ampères lettre à M. Gosse corr. et souv I p. 113. Er findet „den Gedanken reizvoll, dass eines Tages alle Nationen zivilisiert, frei und glücklich sein werden." Vgl. Phil. de deux A. p. 173.

35. Vgl. corr. et souv. II p. 99. — „Ma santé! est-ce qu'il s'agit de ma santé? Il ne doit être question entre nous que de ce qui est éternel", sagte Ampère im Sterben liegend zu einem seiner Freunde, der sich nach seinem Befinden erkundigte.

36. Die psychologische Willensfreiheit beschränkt Ampère dadurch, dass er eine „objektive", uns unbewusste Einwirkung Gottes auf die Substanz der Seele (opération objective de Dieu sur la substance de l'âme à notre insu) für möglich hält. Vgl. Phil. de deux A. p. 187.

Mittel zum Zweck der Offenbarung betrachtet. Unter diesem Gesichtspunkt ist ihm auch die Auferstehung notwendig.[37] Jedenfalls glaubt Ampère, wie er sagt, dass Gott die Versprechen, die er freilich nur der katholischen Kirche gegeben hat, allmählich auch erfüllt.[38]

Mit der Theorie der Hypothesen endet Ampères eigentliche Philosophie. Doch verdient auch seine Klassifikation der Wissenschaften, obgleich sie nicht den Wert besitzt, den ihr Ampère selbst zugeschrieben hat, einige Beachtung. Wir wollen daher noch die Grundgedanken der Ampère'schen Klassifikation der Wissenschaften hier kurz darstellen.[39]

D) Die Klassifikation der Wissenschaften.

a) Einleitung.

Ampères Klassifikation der Wissenschaften hat sich bekanntlich neben der fast gleichzeitigen, aber viel einfacheren und natürlicheren Klassifikation Comte's vor dem Urteil der Nachwelt nicht halten können; denn mit Recht hat man der Klassifikation Ampères, im Gegensatz zu der Comte's, Willkürlichkeit und Künstlichkeit in der Aufsuchung der Einteilungsprinzipien vorgeworfen.[1] Ampère selbst hat seine Klassifikation zugleich als Einleitung in eine grössere Darstellung des Ganzen des menschlichen Wissens, als Programm eines von ihm geplanten Werkes über die Grund-

37. a. a. O. p. 185.

38. Vgl. corr. et souv. I p. 111.

39. Leider hat uns nur der erste, von Ampère selbst herausgegebene Teil des „Essai sur la philosophie des sciences" zur Verfügung gestanden (es ist dies ein der Berliner Akademie von Ampère selbst zugeschicktes und eigenhändig unterzeichnetes Exemplar, das sich in der kgl. Bibliothek zu Berlin befindet). Dieser aber ist auch der bei weitem wertvollere, da er die Grundgedanken des Ganzen enthält. Daher wird der zweite Band von den Darstellern der Philosophie Ampères so gut wie garnicht erwähnt, — ein Zeichen, dass er nichts Neues von Bedeutung enthält.

1. So z. B. Wundt, Einl. in die Phil., 2. Aufl. S. 50f.

begriffe und Methoden der Einzelwissenschaften, kurz als einen „Versuch über die Philosophie der Wissenschaften" betrachtet.[2] Die Philosophie der Wissenschaften nennt Ampère auch Mathesiologie, und das ist die allgemeinste Wissenschaft, nämlich die Wissenschaft von den Gesetzen des Studiums, des Unterrichtens und der Klassifikation der Wissenschaften.[3] Die Mathesiologie ist also die höhere Wissenschaft, die die Klassifikation in sich begreift.[4] Eben als solche wollen wir sie auch vor allen Dingen betrachten, denn die Einleitung in die Mathesiologie ist wertvoller, als die Klassifikation der Wissenschaften für sich betrachtet; der Weg, den Ampère geht, ist interessanter als das Ziel, das er erreicht, kurz, Ampères Gedanken über die Wissenschaften und deren Klassifikation sind wertvoller als die durchgeführte Klassifikation selbst.[5]

2. Vgl. Essai p. 22. „L'ouvrage qu'on va lire n'est que le programme d'un traité de mathésiologie plus complet", sagt Ampère. In diesem aber wollte er nicht nur die Grundwahrheiten und die Methoden jeder Wissenschaft, sondern sogar die eventuellen neuen Entdeckungen angeben (j'aurais signalé les nouvelles découvertes), was, wie Ampère meint, gewiss nicht ohne Einfluss auf die tatsächliche Entwicklung der Wissenschaften wäre.

3. Vgl. a. a. O. p. 32 und 241. Die Mathesiologie, die Wissenschaft des Unterrichts „aller Arten der Erkenntnis" ist die Wissenschaft dritter Ordnung oder der „troponomische" Gesichtspunkt der Pädagogik, der Wissenschaft erster Ordnung.

4. Die Mathesiologie hat vier Teile: einen „autoptischen", das wäre ein Wörterbuch oder Aufzählung (un dictionnaire ou une énumération) der Wissenschaften, einen „kryptoristischen", wo die Grundwahrheiten und die Methoden jeder Einzelwissenschaft angegeben werden, einen troponomischen, dessen Aufgabe die Aufstellung allgemeiner Gesetze der Wissenschaften und deren Klassifikation ist, und endlich einen „kryptologischen" Teil, der die Ursachen des zu verschiedenen Zeiten so verschiedenen Fortschrittes der Wissenschaften erforscht.

5. Auch Picavet (c. o. p. 475 f.) findet die „suggestivsten Ansichten" auch da, „wo die Klassifikation am wenigsten befriedigt", ob-

Die Klassifikation der Wissenschaften ist aus Ampères Vorlesungen über Physik hervorgegangen, indem Ampère, wie er selbst sagt, das Bedürfnis fühlte, die Beziehungen der Physik zu den Nachbarwissenschaften klar zu legen. Nun ist die Klassifikation der menschlichen Erkenntnisse — denn das ist die Klassifikation der Wissenschaften — vor allen Dingen ihrem Inhalt nach von anderen Klassifikationen zu unterscheiden. Es können aber, sagt Ampère, entweder die Objekte unserer Erkenntnisse (wie z. B. in den Klassifikationen der beschreibenden Naturwissenschaften) oder die Erkenntnisse selbst, oder endlich die Tatsachen und Vermögen des menschlichen Geistes klassifiziert werden. Im ersten Falle kommt selbstverständlich nur die Natur der zu klassifizierenden Objekte in Betracht. Auch im zweiten Falle bleiben diese massgebend; daneben aber berücksichtigen wir auch die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen wir nach den Gesetzen unseres Verstandes die Objekte überhaupt betrachten können. Das ist der Fall der Klassifikation der Wissenschaften. Im dritten Falle endlich nehmen wir nur auf diese Gesichtspunkte Rücksicht; die Natur der Objekte dagegen kommt hier nur sekundär in Betracht, insofern nämlich, als die verschiedenen Vermögen des Geistes, der die Objekte studiert, eben auch von diesen abhängig, durch dieselben mitbedingt sind.[6] Was sind nun diese Gesichtspunkte (points de vue)? Sie sind, antwortet Ampère, das Grundprinzip der natürlichen Klassifikation, das Prinzip ihrer Entwicklung (principe générateur), indem sie der Ausdruck der Gesetze sind, nach denen der Verstand die Objekte überhaupt studieren kann.[7] Sie entsprechen daher den vier Verstandessystemen, und man kann demnach auch vier mögliche Hauptgesichtspunkte unterschei-

gleich er auch hier in Ampère „den Leser der Encyklopädie und den Freund von Destutt de Tracy“ nicht verkennt.

6. Vgl. Essai p. LI f.

den. Der erste Gesichtspunkt (point de vue autoptique) ist der der Beobachtung des unmittelbar Gegebenen. Die Erkenntnis des hinter diesem Unmittelbaren, dem Schein (apparence) Verborgenen (= cryptos) ist die Betrachtung der Objekte unter dem zweiten Gesichtspunkt (point de vue cryptoristique). Dem dritten Gesichtspunkt (point de vue troponomique) entspricht die Vergleichung der Eigenschaften (der Körper oder der „intellektuellen" Tatsachen) zum Zwecke der Gewinnung „allgemeiner" Gesetze. Dem vierten Gesichtspunkt (point de vue cryptologique) endlich entspricht die Erkenntnis oder wenigstens die Möglichkeit der Erkenntnis der wahren Ursachen, dessen also, was gleichsam hinter den Gesetzen verborgen ist.[8] Diese Gesichtspunkte, die in der Natur unseres Verstandes begründet sind, sind die ersten wahren Einteilungsgründe der natürlichen Klassifikation.

Hier müssen wir mit Ampère die sehr wichtige Unterscheidung zwischen der natürlichen und der künstlichen Klas-

7. Vgl. a. a. O. p. LV. Diese methodischen Gesichtspunkte Ampères entsprechen ziemlich der Analyse und Deskription, der Induktion und Deduktion. Sie sind aber eine merkwürdige Verschmelzung jener Forschungswege mit Ampères psychologisch-erkenntnistheoretischen Ansichten, so dass jeder Gesichtspunkt auf ein besonderes Objekt geht, oder vielmehr aus sich erst „deduzieren" lässt. So verdanken wir dem zweiten Gesichtspunkt die „objektiven" Begriffe (notions) der Materie und der Seele, dem vierten aber alle explikativen Hypothesen, die uns die Noumena erschliessen.

8. Diese Gesichtspunkte, sagt Ampère, „leiteten unbewusst die ersten Gründer der Wissenschaften", weil sie eben in der Natur des Verstandes liegen. Die Entwicklung der Wissenschaften entspricht daher diesen Gesichtspunkten. So z. B. die Uranologie in ihren vier Teilen: Uranographie (Hipparch, Ptolemäus) d. h. Analyse und Beschreibung der Scheinbewegung, Heliostatik (Copernik), Beschreibung der wahren Bewegung, drittens Astronomie (Kepler), die die allgemeinen Gesetze, und endlich Mechanik des Himmels (mécanique céleste, Newton), die die allgemeine, wahre Ursache der Bewegung erforscht hat. Vgl. a. a. O. p. 60 und 343.

sifikation machen. Freilich findet Ampère nur seine eigene Klassifikation eine natürliche; dagegen sind alle früheren Versuche nur künstliche Klassifikationen, die Bacon'sche und die d'Alemberts (in der Enzyklopädie), so gut wie die mittelalterlichen; denn alle diese Klassifikationen sind auf willkürliche und künstliche Einteilungsprinzipien gegründet. Freilich ist das besonders an den Folgen, an der inneren Struktur der Klassifikationen erkennbar: diese ist bei der natürlichen Klassifikation eine geradezu naturnotwendige. Denn das Prinzip der natürlichen Klassifikation ist, wie wir gesehen haben, in der Natur und den Gesetzen unseres Verstandes und seiner Erkenntnisse selbst begründet. Daher sind alle Teile der natürlichen Klassifikation in konstanter Uebereinstimmung (accord constant) mit einander (denn die natürliche Klassifikation richtet sich nur nach den wesentlichen Merkmalen, dem Wert ihrer Objekte und den „wahren" Analogien zwischen denselben); eine Wissenschaft „erzeugt" sozusagen die andere.[9]

Der Uebergang von der einen zu den anderen Wissenschaften macht sich gleichsam von selbst, und so wird in der natürlichen Klassifikation nach allen ihren Beziehungen und nach allen Seiten eine jede Wissenschaft vollkommen erkannt. Das ist auch der grösste Nutzen der natürlichen Klassifikation, dass sie die Beziehungen der einzelnen Wahrheiten und Wissenschaften mit dem Ganzen der menschlichen Erkenntnis unterhält.[10] Dadurch werden die Wissenschaften verständlicher und sozusagen methodischer. Uebrigens liegt der Nutzen einer Klassifi-

9. a. a. O. p. XXX. In Ampères Klassifikation haben wir es in der Tat, wie bei Hegel, mit einer wahren Selbstbewegung der Begriffe zu tun: nur ist hier die Analogie (die die Gesichtspunkte stiften), nicht der Widerspruch die treibende Kraft. In der Tat ist Hegels Einfluss auf Ampère in dieser Zeit, wo das „Essai" entstand, durchaus nicht ausgeschlossen.

10. a. a. O. p. 19.

kation der Wissenhchaften für alle diejenigen klar am Tage, die, ohne den „wahnsinnigen Vorsatz“ (le projet insensé) zu fassen, alle Wissenschaften gründlich (au-fond) kennen zu lernen, doch von einer jeden einen Begriff haben wollen.[11]

Der Weg der natürlichen Klassifikation ist freilich der vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Einfachen zum Zusammengesetzten, oder, wie Ampère sagt, von den Wissenschaften niederer zu denen höherer Ordnung. Dagegen geht Ampère selbst freilich den umgekehrten, analytischen Weg; denn synthetisch vorgehen heisst künstlich klassifizieren. Auch hier konnte nur durch lange Erkenntnisprozesse das ermittelt werden, was, wie Ampère sagt, gewissermassen azpriori fest steht.[12]

Die Stellung der einzelnen Wissenschaften ist in der natürlichen Klassifikation vorher bestimmt; es herrscht eine „exakte Symmetrie“ in allen ihren Teilen und diese ist, meint Ampère, nicht wie man es ihm vorgeworfen hat, ein Zeichen der Künstlichkeit seiner Klassifikation, sondern, gerade umgekehrt, ein Zeichen ihrer Natürlichkeit.[13] Infolge jener Symmetrie ergeben sich wiederum gewissermassen von selbst in der natürlichen Klassifikation oft neue, bis dahin unbekannte Beziehungen und Analogien zwischen den einzelnen Wahrheiten oder Gruppen von solchen, die Platz für eine neue Wissenschaft verlangen und schaffen. In der natürlichen Klassifikation haben freilich auch diese (für uns) neuen Wissenschaften ihre vorher bestimmte Stelle, mögen sie auch nur flüchtig und oberflächlich entworfen sein. Oft aber muss schon das eine und dasselbe Objekt, unter einem

11. a. a. O. p. 23.

12. a. a. O. p. XVII und 343. Diese Stellen werfen ein besonders helles Licht auf Ampères „Empirismus“.

13. a. a. O. Es fehlt Ampère nicht an Beispielen für diese Symmetrie und die Analogien zwischen den Wissenschaften. So ist z. B. die Mineralogie die Anatomie der Erde etc. a. a. O. p. 104.

neuen, veränderten Gesichtspunkt betrachtet, Gegenstand einer neuen Wissenschaft werden.[14] Aus diesem Grunde müssen auch die Künste (arts), Fertigkeiten, Anwendungen der Wissenschaften, die ja auch selbst als Wissenschaften unter praktischen Gesichtspunkten betrachtet werden, in der natürlichen Klassifikation ihre Stelle haben. Denn wenn auch, meint Ampère, das edle Streben nach Erkenntnis um der Erkenntnis selbst willen dem Menschen nicht abzusprechen ist, so ist das doch kein Grund, die Wissenschaften nicht auch unter dem Gesichtspunkt des Nutzens, den sie uns gewähren oder gewähren können, zu betrachten.[15] In engstem Zusammenhang mit diesen von Ampère eingeführten neuen Erkenntniszweigen steht seine so gut wie vollkommen neue Nomenklatur. Freilich hält sich Ampère an die griechische Terminologie, so weit diese berechtigt und eingebürgert ist; das aber ist verschwindend gegenüber den Neologismen, die er (wiederum aber nur aus griechischen Wörtern) nach den von ihm selbst eigens dazu aufgestellten Regeln bildet.[16]

Was endlich den Umfang und die Grenzen der natürlichen Klassifikation betrifft, so darf dieselbe, sagt Ampère, einerseits weder zu eng sein, so dass manche selbständige Wissenschaft in ihr nicht Platz findet (eben aus diesem Grunde musste in der natürlichen Klassifikation für manche neue Wissenschaft, die bis dahin nicht als solche galt, Platz geschaffen werden); noch darf sie andererseits zu weit sein,

---

14. a. a. O. p. 243. Jede Wissenschaft niederer Ordnung mit einem speziellen Gegenstand kann man, sagt Ampère, nur als einen besonderen Gesichtspunkt, unter dem der allgemeinere Gegenstand höherer Wissenschaften untersucht wird, betrachten. a. a. O. p. 236. Das ist übrigens gerade das Wesen der natürlichen Klassifikation, weil dadurch die Möglichkeit gegeben ist, zwei Wissenschaften niederer in einer höherer Ordnung zu vereinigen.

15. a. a. O. p. 248.

16. a. a. O. p. XXX ff.

so dass man schliesslich die Geschichte eines Menschen oder einer kleinen Stadt oder einer speziellen Institution, ja, sogar die ganze Zoologie z. B. mit allen ihren Einteilungen in die natürliche Klassifikation eingehen lässt.[17] Das Letztere ist übrigens schon deshalb ausgeschlossen, weil die Zahl der klassifizierten Objekte und deren Klassen in der Zoologie keine bestimmte ist, was aber in der natürlichen Klassifikation der Fall sein muss und, wie wir gesehen haben, ist.

b) Klassifikation.

Während die natürliche Klassifikation vom Allgemeinen zum Besonderen, von Definitionen zu Enumerationen und Klassifikationen geht, geht Ampère, wie wir gesehen haben, umgekehrt von der Enumeration aus. Er beginnt mit den letzten Unterabteilungen (sous-divisions), die jedoch nicht zu kompliziert sind, um ihre Beziehungen zu den anderen Wissenschaften klar erkennen zu lassen. Nach diesen erkannten Beziehungen und Analogien verbinden sich aber die Unterabteilungen gleichsam von selbst zu Abteilungen (divisions), die niederen zu höheren Wissenschaften.[1] Nachdem man erkannt hat, sagt Am-

17. a. a. O. p. 30 und 125. Es liegt freilich wiederum in der Natur der Wissenschaften und deren Klassifikation, wie weit die letztere selbst gehen darf. Doch gibt Ampère auch spezielle Regeln dafür. So darf man z. B. nie die Erkenntnisse trennen, die sich auf ein und dasselbe zu einem und demselben Zweck untersuchte Objekt beziehen (séparer les connaissances relatives à un même objet étudié dans un même but) a. a. O. p. 194.

1. Doch war dem Forscher seine Arbeit dadurch nicht erleichtert; denn Ampère hat, wie er selbst sagt, während seiner dreijährigen Beschäftigung mit der Klassifikation „zahlreiche Veränderungen" machen müssen, da er immer neue Beziehungen zwischen den Wissenschaften entdeckte. a. a. O. p. XXVI und 11. Ein sehr interessantes Beispiel aus dieser Zeit der Entwicklung ist die „Wissenschaft des Reichtums und des öffentlichen Wohls", mit ihren vier untergeordneten Wissenschaften: Statistik, Plutarchologie, Technologie und politische Oekonomie.

père, dass alle diese Einteilungen aus den vier verschiedenen Gesichtspunkten, den vier möglichen Formen, oder vielmehr Stufen der Erkenntnis eines und desselben Objektes „deduziert" werden können, so muss man sich auch von diesen Gesichtspunkten, die ja, wie wir gesehen haben, das bewegende oder das „erzeugende" Prinzip der natürlichen Klassifikation sind, überall leiten lassen, indem diese vier Betrachtungsweisen zunächst sehr allgemein, dann aber immer enger und bestimmter angewandt werden.[2] Nun muss die natürliche Klassifikation entsprechend den beiden Klassen von durchaus verschiedenen Phänomenen (sensitiven und aktiven) und den beiden „grossen" Objekten unserer Erkenntnisse, nämlich Natur und Geist, zunächst die beiden Reiche (règnes) der kosmologischen und der noologischen Wissenschaften unterscheiden.[3] Aus der Betrachtung eines jeden der beiden grossen Objekte unter einem jeden der vier verschiedenen Gesichtspunkte ergibt sich notwendig die Einteilung jedes der beiden Reiche zunächst in zwei Unter-Reiche (sous-règnes) und dann — da jedes Unterreich zwei Zweige hat, — in vier Zweige (embranchements). Aus der immer spezielleren und strikteren Anwendung der vier möglichen Betrachtungsweisen resultiert die Einteilung jedes Zweiges in zwei Nebenzweige (sous-embranchements) und in vier Wissenschaften erster Ordnung (sciences du premier ordre). Nach demselben Prinzip wird endlich jede Wissenschaft erster Ordnung in zwei Wissenschaften zweiter und vier Wissenschaften dritter Ordnung

Vgl. corr. et souv. II p. 25 (Ampères Brief an J. J. Ampère). An ihrer Stelle ist in die Klassifikation die Politik eingetreten, deren Ziel „die Regierung und die Verbesserung der Nationen" ist, während die Pädagogik die Aufgabe hat, den einzelnen Menschen „besser und glücklicher" zu machen. Vgl. Essai g. 249.

2. a. a. O. p. 237 ff.

3. Diese Haupteinteilung scheint Ampère so natürlich zu sein, dass er, wie er meint, diesbezüglich wohl keine Einwendungen zu befürchten habe. a. a. O. p. 247.

eingeteilt.[4] So hat also jedes Reich vier Zweige, sechszehn Wissenschaften erster, zweiunddreissig zweiter, und vierundsechzig Wissenschaften dritter Ordnung; das Ganze der menschlichen Erkenntnis ist also in 128 selbständigen eigentlichen Wissenschaften (dritter Ordnung) niedergelegt.

Jetzt entsteht die Frage: mit welcher Wissenschaft muss die natürliche Klassifikation beginnen? Der Weg derselben ist, wie wir wissen, der vom Einfachen zum Zusammengesetzten, d. h. die natürliche Klassifikation muss von den einfachsten und bekanntesten Wahrheiten ausgehen, mit Wissenschaften beginnen, die der Erfahrung der wenigsten ihrer Begriffe verdanken. Man muss mit Wissenschaften beginnen, deren Gegenstand möglichst einfache Erfahrungsbegriffe sind, die nichts weiter voraussetzen, selbst aber für die folgenden Wissenschaften, deren Gegenstand die immer komplizierteren Ideen bilden, unentbehrlich sind. Aus diesem Grunde, sagt Ampère, muss man zunächst die kosmologischen Wissenschaften überhaupt den noologischen in der natürlichen Klassifikation der Wissenschaften vorangehen lassen.[5]

Unter den kosmologischen Wissenschaften sind die einfachsten die mathematischen, die der Erfahrung nur die „Ideen der Grösse und der Lage" entnehmen (empruntent à l'observation). Die mathematischen Wissenschaften sind unentbehrlich für alle anderen, so besonders auch für die noologischen Wissenschaften, obgleich sie selbst nicht noolo-

---

4. Freilich könnte man auf diese Weise, sagt Ampère, zu Wissenschaften vierter, fünfter und noch höherer Ordnung gelangen, aber das würde gegen die oben besprochenen Regeln, betreffend den Umfang der natürlichen Klassifikation, verstossen. a. a. O. p. 238.

5. Denn z. B. der erste Teil der noologischen Wissenschaften, die philosophischen Wissenschaften, deren Aufgabe die Untersuchung der verschiedenen Methoden der Wissenschaften ist, setzen „eine mindestens allgemeine Kenntniss der mathematischen, physikalischen und biologischen Wissenschaften (sciences naturelles)" voraus. Auch setzt die Psychologie die Physiologie voraus. a. a. O. p. 16.

gische Wissenschaften sind.[6] Die mathematischen Wissenschaften, der erste Zweig der kosmologischen Wissenschaften, der vier Wissenschaften erster Ordnung hat, beziehen sich alle auf ein und dasselbe Objekt, nämlich auf das Universum selbst in Bezug auf seine allgemeinsten Eigenschaften, im Gegensatz zu den Wissenschaften, die das „Material", aus dem sich das Weltall zusammensetzt, zum Gegenstand haben.[7] Dieses aber sind die physikalischen Wissenschaften, der zweite Zweig der kosmologischen Wissenschaften.[8] Der dritte Zweig ist der der deskriptiven Naturwissenschaften (sciences naturelles) und der vierte endlich der der medizinischen Wissenschaften.[9]

---

6. a. a. O. p. 196. Freilich vermag das Ampère nicht philosophisch zu begründen.

7. Die mathematischen Wissenschaften haben zum Gegenstand das „Universum im Ganzen" (l'univers considéré dans son ensemble), d. h. „alle Grössen im Allgemeinen". Vgl. a. a. O. p. 34 und 71. Die mathematischen Wissenschaften erster Ordnung sind: Arithmologie und Geometrie (der Nebenzweig der „eigentlich mathematischen Wissenschaften") und Mechanik und Uranologie (die physikomathematischen Wissenschaften). Die arithmologischen Wissenschaften zweiter Odnung sind: die elementare Arithmologie und Megethologie (Wissenschaft von der Grösse), die der dritten Ordnung sind: Arithmographie und die mathematische Analyse einer-, und die Theorie der Funktionen und die der Wahrscheinlichkeit andererseits. — Die geometrischen Wissenschaften sind die synthetische und die analytische Geometrie, die „Theorie der Linien und Flächen" und die „molekulare" Geometrie (beide: Theorie der Formen).

8. Die mathematischen und physikalischen Wissenschaften haben zum Gegenstand die eigentliche Welt, Kosmos, das „anorganische Ganze der Welt". Vgl. a. a. O. p. 235. — Die physikalischen Wissenschaften sind: die allgemeine Physik und die Technologie (die „eigentlich physikalischen"), die Geologie und Oryktotechnik (die geologischen Wissenschaften). Zur allgemeinen Physik gehören: die experimentelle Physik, die Chemie, die Stereonomie und die Atomologie.

9. Die beiden letzten Zweige haben die organische Natur, Physis, zum Gegenstande. — Eine sehr wichtige unter den medizinischen Wissenschaften ist die, wie Ampère meint, bis dahin mit Unrecht über-

Im Reiche der noologischen Wissenschaften nehmen die philosophischen als der erste Zweig desselben mit seinen vier Wissenschaften erster Ordnung: Psychologie und Metaphysik, als der Nebenzweig der „eigentlich philosophischen Wissenschaften einer-, und Ethik und „Thelesiologie" (Nebenzweig der „Moralwissenschaften") andererseits, die erste Stelle ein.[10] Ihnen folgen die drei weiteren Zweige: die dialegmatischen, ethnologischen und politischen Wissenschaften.[11]

Damit haben wir die Grundgedanken des doch unge-

---

sehene „Phrenygietik", die Wissenschaft von dem Einfluss der „moralischen" Ursachen auf die Lebensprozesse, a. a. O. p. 234 und 146 ff. — Mit seiner Zeit sieht auch Ampère nur das Organische als entwicklungsfähig an, und findet daher Cuviers Theorie der Kataklysmen richtig. Vgl. a. a. O. p. 215.

10. Die Klassifikation der noologischen, vor allem der philosophischen Wissenschaften ist, sagt Ampère, nicht so leicht, wie die der kosmologischen gewesen, a. a. O. p. 52. Doch hat Ampère schliesslich auch diese „natürlich" klassifiziert. — Zur Psychologie gehören die elementare Psychologie (Psychographie und Logik) und Psychognosie (Methodologie und Ideogenie); zur Metaphysik: die „elementare" Ontologie, die natürliche Theologie und die „vergleichende" Ontologie und Theodicee, wobei die beiden ersteren die „Ontothetik", die beiden letzteren dagegen die „Ontognosie" bilden. — Zur Ethik gehören: Ethographie und Physiognomie, beide als „Elementarethik" einer-, und die „praktische" Moral und Ethogenie, als „Ethognosie", andererseits. Zur vierten und letzten philosophischen Wissenschaft erster Ordnung, der Thelesiologie, gehören: Thelesiographie und Diceologie, als „elementare Thelesiologie" einer-, die „apodiktische" Moral und Anthropotelik, als „Thelesiognosie" andererseits. — Die Namen aller dieser Wissenschaften sind ihre besten Definitionen. Ampère selbst hat sie ethymologisch abgeleitet.

11. Die philosophischen unter den dialegmatischen Wissenschaften (die die Mittel des geistigen Verkehrs der Menschen untersuchen) dritter Ordnung sind: die Philosophie der Literatur, die Philosophie der Sprache, die „technesthetische" Kritik, die Philosophie der Kunst und endlich die Mathesiologie und Theorie der Erziehung (beide als „Pädiognosie" Teil der Pädagogik wie diese ein Teil der „eleutherotechnischen" Wissenschaften). Vgl. a. a. O. p. 28.